Rubén Calderón Bouchet

DECADENCIA DE LA CIUDAD CRISTIANA

BIBLIOTECA DICTIO

Ésta es la primera edición de DECADENCIA DE LA CIUDAD CRISTIANA

EDICIONES DICTIO — Buenos Aires

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA

*"Car ce qui se remet n'est jamais bien remis
et tout se compromet par un ajournement.
Mais ce qui se démet est toujours bien démis
et rien ne se refait par un retournement."*

Péguy, EVE

Capítulo I: *La espiritualidad religiosa al fin de la Edad Media (1)*

1. Introducción

Huizinga llamó a los siglos XIV y XV con la declinante designación de *"otoño"*. Advirtió, en un prólogo para una segunda edición, el peligro latente en el uso de la analogía de los ciclos anuales para calificar el ritmo de la historia. No escapó a su sagacidad el carácter mítico y fatalista de tales comparaciones, pero la índole poética de su espíritu percibía con penetración la profunda semejanza existente entre las energías desfallecientes de ciertas fuerzas históricas y la suave melancolía de la luz otoñal.

Aquí termina la similitud. Ningún fatalismo cósmico amenazaba al otoño medieval con las frías nieves de un invierno inevitable para la cultura. El renacimiento estaba cerca. Al mediodía radiante de la ciudad cristiana sucedería una concepción del mundo y de la vida tan pujante e impetuosamente volcada hacia las realidades profanas, como el cristianismo lo había estado hacia el Reino de Dios.

La misma fuerza, el mismo vigor lanzado hacia la conquista de objetivos supramundanos, se emplearía ahora para alcanzar el dominio del mundo con la pletórica variedad de sus múltiples recursos.

Pero hay un lapso, nada desdeñable, en que ambos propósitos se mezclan y se confunden. La vida del hombre occidental parece irreductiblemente convocada por ímpetus antagónicos que tienden a destruirse mutuamente. Las conciencias más representativas del momento histórico son el teatro donde se entabla la lucha. Ellas reflejan, con meridiana claridad, el drama espiritual de los motivos

cristianos asediados por las instancias de una tentadora conquista del espacio físico.

El conflicto en sí, es antiguo. Está arraigado en los más hondos entresijos de nuestra naturaleza espiritual, pero, en una sociedad transitada por las fuerzas sobrenaturales del cristianismo, tiene una hondura que no conoció la tragedia vivida por el hombre clásico. Sería parecida si el combate se hubiera librado entre el espíritu religioso y las inclinaciones mundanas inspiradas por la ambición, la soberbia, la codicia o las concupiscencias puramente naturales. Pero el cristiano está colocado frente a opciones sobrenaturales y su vuelco hacia las cosas del mundo no se realiza en el marco de una decisión naturalmente viciosa. La realidad natural tiene para él la misteriosa dimensión de un sacramento, y el denodado esfuerzo para someterla a su voluntad conquistadora cobra el carácter de un proceso de autodeificación sacrílega, de una religión invertida.

Los espíritus más alertas de los siglos XIV y XV advirtieron el sesgo demoníaco que tomaba la cultura y reaccionaron intensificando el ímpetu religioso hacia formas exasperadas de espiritualidad que, por su exageración misma, a la larga beneficiaron la mundanidad implícita en el giro tomado por la inteligencia del hombre occidental. La conciencia de que el camino emprendido por la cultura llevaba inexorablemente a una secularización de la fe se perdió con el advenimiento de las *luces*, pero surgió nuevamente en la conciencia del hombre occidental durante el romanticismo. Los pensadores alemanes de fines del siglo XVIII y del siglo XIX fueron capaces de penetrar con hondas intuiciones en las entrañas de este drama espiritual. No es obra del azar que Hegel haya revivido el pensamiento de Heráclito a través de los atisbos místicos de Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, autores profundamente metidos en la atmósfera de este confuso otoño medieval.

Para quien pretenda hacer una historia de la espiritualidad religiosa, los jalones cronológicos son demarcaciones que no deben tomarse con excesivo rigor. La ciudad cristiana alcanza sus más altas realizaciones culturales en el siglo XIII. En ese mismo siglo se insinúa, con notable insistencia, la nueva orientación laicista de la cultura moderna. Las fuerzas ascendentes del cristianismo logran sus triunfos más resonantes y al mismo tiempo se alcanza una inesperada promoción de riquezas y un gusto tan pronunciado por el conocimiento profano que fue capaz de abrir a la codicia, a la *libido dominandi*, un horizonte de posibilidades desconocidas para los siglos anteriores.

El hombre del siglo XIII siente en su plenitud la tensión equilibrada de ambas fuerzas. Bastará una pequeña oscilación de la balanza interior para romper ese ajustado equilibrio y entonces ya no será dueño de su alma, sus reacciones serán el eco de las violentas tensiones en pugna, sea porque cede a la tentación de la gloria del mundo que lo envuelve en sus pompas sensibles, o porque se resiste y se niega, con maníatica insistencia, a aceptar el valor de la vida profana y prefiere el abandono perruno de todo cuidado mundanal. La pobreza se convierte en una obsesión e inspira dos formas de fuga: una que tiende a abrazarla con los transportes de un despojamiento maniático y otra que parece huir de su contacto con los excesivos cuidados de una prolija economía. El hombre cristiano en sus dos versiones, monástica y caballeresca, no había conocido ni una ni otra forma de relación con la pobreza. El pobre lo era sin ostentación y el noble usaba de sus bienes con la prodigalidad de quien lo sabe instrumento de una responsabilidad social. La ascensión del burgués cambia la relación del hombre con el dinero y suscita, como una réplica del espíritu cristiano rechazado, la aparición de ese *pobre* declamatorio y vindicativo que parece alimentado por un odio a la riqueza que tiene toda la apariencia de un amor decepcionado.

2. La espiritualidad religiosa del otoño medieval y la reforma del siglo XVI

La búsqueda de los antecedentes históricos de un movimiento espiritual como aquel que dividió la cristiandad en el siglo XVI no es tarea simple. Para los cultores de una explicación económica de la vida social, la etiología

se presenta en el marco de un esquema relativamente fácil. La religión está condicionada, de manera fundamental y determinante, por las formas imperantes de la producción. A una economía feudal correspondió una concepción religiosa apta para justificarla; a una economía capitalista o precapitalista, corresponderá otra.

La simplicidad del esquema no debe engañarnos sobre sus verdaderos alcances. La economía es obra del espíritu, y una idea del mundo que ponga su acento sobre los valores económicos está lo bastante impregnada de ímpetu religioso para hacer que ambas corrientes axiológicas mezclen sus aguas. El protestantismo, en varias de sus formas, estuvo muy ligado al auge del capitalismo para desdeñar toda interrelación. Una observación más honda de esta íntima connivencia nos llevará a descubrir una ley generalmente poco observada por los historiadores: así como una determinada actitud religiosa puede favorecer un cierto tipo de economía, existe una economía que tiende, por el ímpetu exclusivo de sus preferencias, a convertirse en una religión. Esta disposición se acentúa si pensamos que el tema obsesionante de la pobreza tiene una insoslayable proyección sobre la justicia y tiende a acapararla en toda su integridad, convirtiéndola en una suerte de virtud distribuidora de bienes materiales. Cuando la pobreza se convierte en la virtud evangélica por antonomasia, no es difícil extraer la consecuencia de que solamente el pobre puede salvarse. Un paso más y se convertirá en el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo y en la única fuerza redentora. La historia de Occidente, desde los comienzos del capitalismo hasta el alba de la revolución socialista, ilustra con claridad el cumplimiento de esta extraña paradoja.

No nos adelantemos. El siglo catorce —para atenernos a una denotación cronológica precisa y cómoda— vio nacer una clara escisión entre las exigencias temporales de la gestión social de la Iglesia y su dimensión carismática. Las necesidades materiales impuestas por el cumplimiento de su misión salvadora son consideradas ahora como un obstáculo para el logro de esa misión. Es como

si un pequeño demonio, angelical y virtuoso, susurrara en el oído de los buenos creyentes palabras de meliflua perversidad contra los inevitables lazos del misterio de la Encarnación.

San Bernardo en su tratado De la consideración había observado el tiempo enorme que los sucesores de Pedro dedicaban a los asuntos terrenales. San Nilo, haciéndose eco de una idea difundida entre los anacoretas, había notado la imposibilidad de orar para quienes estaban complicados en los negocios del mundo.

Una Iglesia exclusivamente orante y carismática se abría paso en la sensibilidad religiosa del siglo XIV. Un deseo de unión con Cristo se convertía en la más apreciada ambición de los místicos y, en los círculos religiosos dominados por la figura angélica del Poverello, nace la idea de que sólo un papa místico podrá conciliar la doble dimensión de la Esposa de Cristo. La desdichada aventura de Celestino V y sus ulteriores consecuencias confirmarán, en unos, el deseo de una separación tajante entre los aspectos temporales y espirituales de la Iglesia.

Este sentimiento se encuentra en la raíz de la futura reforma, aunque reforzarán su influencia otras fuerzas menos puras, pero tan interesadas como ésta en destruir la organización esclesiástica y librarla del excesivo peso de sus riquezas.

Los encantos de *"Dama Pobreza"* no son fáciles de hallar; y entre sus cultores abundaban las máscaras y las ambigüedades espirituales. Resulta tarea aventurada una distinción cabal entre los que perseguían un ideal místico de santo despojamiento y los que aspiraban solamente a retozar en el abandono de toda preocupación económica. Complican el cuadro quienes suspiraban por la pobreza evangélica del clero y se preparaban, en el limbo de los más gratuitos pretextos, a cargar sobre sus hombros pecadores el peso de tantos bienes mal empleados.

La fuerza ascendente del burgués está en la encrucijada de todos los caminos que conducen al mundo moderno y, en su honestidad calculadora, pesa con exactitud los movimientos capaces de favorecer sus designios y concurrir a su propia concepción económica del mundo.

La nueva espiritualidad religiosa está, sin lugar a dudas, en el origen del movimiento protestante pero, para comprender con rigor todo cuanto anticipa la Edad Moderna, conviene insistir en la índole contradictoria de esta doble corriente espiritual: por un lado una visión del mundo preocupada ávidamente por su dominio económico y, por otro, el rechazo angélico de todo cuidado terrenal. Más hondamente que cualquier sospecha dialéctica, la contradicción tiene su hontanar en el fondo todavía cristiano de Occidente. El hombre tentado por la *libido dominandi* apela a todos los recursos de una violenta expulsión del deseo obsesionante.

El burgués químicamente puro no es fácil de encontrar en un siglo todavía impregnado de fuertes sentimientos religiosos, pero a la manera esporádica y abrupta con que explotan las energías espirituales en un tiempo recorrido por tan violentos contrastes pasionales, se siente de a ratos la agresividad del hombre de presa, tanto más ávida y peligrosa cuanto más acosada en su imaginación por los fantasmas de su conciencia pecadora. Si hay un momento en la historia donde es realmente efectiva la vigencia de la *"conciencia desdoblada"* es éste y no toda la Edad Media, como supone erróneamente Hegel.

Una división terminante entre el mundo de la actividad profana y la vida religiosa favorecía la empresa de la burguesía. Hallar posteriormente una modalidad religiosa capaz de mirar con benevolencia una economía lucrativa, era el paso dialéctico inevitable, mediatizado por la condenación sin matices de las riquezas y que culminaba en su exaltación santificadora. Pero los siglos XIV y XV no conocieron el tipo de rico sólidamente asentado en su conciencia satisfecha.

3. Los discípulos de Francisco

Quizá se obedezca a un cierto gusto por la paradoja cuando consideramos a Francisco algo más que un franciscano. La atmósfera de tremenda libertad donde se movía el espíritu del Poverello no era para ser imitada por

otros. Cuando la curia romana impuso a sus seguidores una regla inspirada por su experiencia secular, no fue precisamente con el propósito de condenar el espíritu de Francisco, sino con la precisa comprensión de aquello único e irreiterable que había en la actitud religiosa del penitente de Asís.

Francisco se movía en una libertad prefranciscana, fuera de toda regla. Su ardiente caridad era un misterio vivo y la vida no se aprende ni se imita. En el meollo de su íntima conversación con Cristo se jugaba el drama sobrenatural de su existencia.

"Tenía —escribió Chesterton— *tanto de espíritu matinal, de cosa curiosamente joven y nítida, que aun lo malo en él era bueno. Como de otros se dijo que en sus cuerpos la luz fue tinieblas, puede decirse de aquel espíritu luminoso que las mismas sombras de su alma fueron luz".*

Su itinerario no podía ser seguido porque en su marcha no había caminos trazados. Nacía del coloquio único que tuvo con Jesús desde que comenzó la extraordinaria aventura de su santidad. Muchos que pretendieron imitarlo olvidaron un detalle: para obrar como él obraba había que ser él, o por lo menos haber alcanzado esa altura espiritual donde se colocó de un salto, casi sin esfuerzo, como si no tuviera peso terrenal. Por eso podía olvidarse de su cuerpo hasta el abandono, sin convertirse en un fraile mugriento como algunos de sus pedisecuos.

La Iglesia comprendió la vocación de Francisco y al mismo tiempo las dificultades que debían superar sus discípulos para seguirlo. Por ambas razones concibió el *franciscanismo* e impuso un orden intelectual, un itinerario por donde pudieran transitar sus seguidores sin apartarse de los propósitos del santo, ni perderse en la anarquía de una libertad que sólo el amor de Francisco podía sobrellevar sin desórdenes.

San Buenaventura fue el primer franciscano; y podemos añadir: el franciscano por antonomasia. Él hizo de la regla la carne de su espíritu. A través de ella alcanzó una santidad a su medida. Las normas impuestas por la

Iglesia no podían fabricar "franciscos", pero —la gracia mediante— sirvieron para formar un San Buenaventura.

La vida de este santo no estuvo librada a la improvisación, todo en ella fue norma y medida, perfección acabada y orden. Dentro de la congregación franciscana se propuso, con toda la fuerza de su espíritu, encarnar la preceptiva establecida. Tenemos en uno de sus opúsculos, EPISTOLA CONTINENS VIGINTI QUINQUE MEMORIALES, un plan de vida interior hecho para dirigir los pasos de la vida religiosa. En estas notas para edificación íntima se advierte claramente su distinción con San Francisco.

El Poverello obedecía a impulsos espirituales arrebatados a todo cálculo humano. San Buenaventura no confiaba nada al azar y si aconsejaba —no podía de otro modo— poner la confianza en Dios, trazaba al mismo tiempo un bien pensado plan de gimnasia para ejercitar la práctica de las virtudes en el arduo camino de la perfección evangélica.

"Aplícate con todo esmero —dice— *en la extirpación de todos los vicios y malos deseos, a fin de que, purificado de la vieja levadura de malicia e iniquidad, camines en novedad de vida en pos de Cristo: porque si no rompes primero las cadenas que te atan al mal, tu alma, abrumada por las tinieblas, no podrá levantarse a las cosas del cielo"* [1].

El esmero y la aplicación son virtudes concurrentes a una atenta vigilancia espiritual. Hay que cuidar como un prolijo jardinero el huerto donde crecen las virtudes. El mal yuyo de las pasiones está siempre pronto para prosperar en detrimento de la buena planta. Un ánimo sin reticencias puesto al servicio del amor increado, una atención sin flaquezas, evitan que el yo ataje la luz del Espíritu y desvíe sus rayos hacia las criaturas.

En su tiempo se lo llamó el Doctor Seráfico. Una diafanidad, una transparencia de serafín dejaba pasar por su mente la sabiduría de Dios, depojada de todo alarde, de todo compromiso personal con actitudes y hasta con ap-

[1] San Buenaventura, OBRAS COMPLETAS, Madrid, B.A.C., Tomo IV.

titudes individualistas. Por eso aconsejaba *"hablar con respeto, temor y dulzura, brevemente y en voz baja si puedes, evitando siempre las prolijidades del discurso y suprimiendo lo que pudiere dar ocasión a ello en cuanto sea posible"*.

San Buenaventura no es un santo querido por los buscadores de conflictos espirituales, de inquietudes estéticas o fuentes de heterodoxias. Con obediencia simple y respetuosa a la pirámide de la jerarquía esclesiástica, representó con diáfana claridad espiritual la grandeza equilibrada del siglo XIII.

4. Los espirituales

La orden fundada por San Francisco conoció, en la segunda mitad del siglo XIII, un brote místico que la escindió en dos facciones adversas. Una de ellas, impulsada por ideales religiosos más angélicos, dio nacimiento a los llamados hermanos espirituales, cuyas luchas y vicisitudes llenaron todo el resto del siglo hasta su condenación en 1317-8. La otra se siguió llamando la comunidad y permaneció fiel a la Iglesia Romana.

Los *espirituales* tienen para el historiador de las ideas un interés especial porque denotan actitudes religiosas donde se manifiestan con énfasis la sensibilidad que marca la ruptura con el modo tradicional de entender el cristianismo.

La designación *espirituales* fue adoptada para señalar la índole de sus preocupaciones esenciales. Es un grupo religioso formado con el evidente propósito de imitar a San Francisco en el absoluto despojo de todo cuidado y preocupación terrena. En su origen estos franciscanos no tomaron el nombre de espirituales. La designación surgió entre la gente del pueblo, en el sur de Francia, y no disimulaba un sentimiento de admiración. Por su cuenta estos franciscanos se llamaron *hermanos menores, hermanitos* o *fraticelli*, tal como lo había hecho San Francisco, y sólo pensaban retornar a la regla primitiva sin afligirse mucho por las disposiciones tomadas por los pa-

pas. Los espirituales, como cualquier movimiento religioso en el seno de la Iglesia, nació y se constituyó presionado por situaciones directamente relacionadas con la compatibilidad entre sus ideales y las exigencias prácticas impuestas por la realidad. San Francisco había concebido un estilo de vida adaptado a un grupo de hombres relativamente pequeño, porción minúscula de almas selectas, capaces de vivir heroicamente en una pobreza total. En su TESTAMENTO el santo insiste en este sublime designio, pero visto el crecimiento de la orden y la necesidad de imponer algunas reglas a hombres cuya espontaneidad religiosa los podía llevar a la anarquía, Gregorio IX en su bula QUOD ELONGATI, escrita en 1230, declaró el TESTAMENTO de Francisco sin fuerza legisladora y dio su propia interpretación de la regla.

Esta contradicción entre la voluntad explícita del testador y la autoridad papal dio origen a la querella y provocó la división de la orden. Ángel de Claveno nos ha conservado una carta del hermano Elías al papa Gregorio IX donde se queja por la desobediencia de sus hermanos de orden: *"Hay algunos entre nosotros que, por haber sido discípulos y compañeros de nuestro padre Francisco, son tenidos en gran estima dentro y fuera de la orden, pero gobernándose a su guisa y sacudiendo el yugo de la obediencia corretean como ovejas sin pastor, hombres sin guía. Hablan sin freno y siguen un género de vida que será perjudicial para la congregación si vuestra santidad no pone remedio..."*.

Crescencio de Iesi (1244-1247), quinto sucesor de San Francisco, figura en la CRÓNICA de Ángel de Claveno como autor de la tercera persecución a los *espirituales*. La cuarta persecución es atribuida por el cronista a San Buenaventura. El santo doctor mantuvo una actitud llena de mensura y sin pecar de rigorista bregó por una acción religiosa disciplinada y eficaz. Los *espirituales* abominaron de su nombre y lo han colocado, sin matices, entre sus peores enemigos.

En sus comienzos, los *espirituales* siguieron impulsos e inquietudes personales. Los castigos y las persecuciones sufridas los llevó a concertarse y poner sus fuerzas en común para constituir una agrupación franciscana distinta a la oficial.

En su HISTORIA DE LAS TRIBULACIONES, Ángel de Claveno no distingue entre los *espirituales* otras divisiones, pero estudios ulteriores más objetivos y serenos permiten apreciar por lo menos tres grupos diferentes: dos en Italia —Ancona y Toscana— y otro en el mediodía de Francia. Sin duda estos grupos mantuvieron entre ellos relaciones bastante estrechas, pues tanto Ubertino de Casale en Italia como Pierre d'Olivi en Francia se refieren a los hermanos del otro país con la familiaridad que funda la frecuentación reiterada.

La historia de estos tres grupos llena, con sus diversas vicisitudes, la segunda mitad del siglo XIII y concluye, por lo menos en su relación normal con la Iglesia, cuando la condenación formal hecha por Juan XXII.

Antes de llegar a este trágico desenlace, Juan XXII había publicado sendas bulas condenando las tesis sostenidas por los espirituales de Ancona y de Toscana. La SANCTA ROMANA del 30 de diciembre de 1317 estaba dirigida contra los primeros, y contra los segundos lanzó, el 23 de enero de 1318 la GLORIOSAM ECCLESIAM.

En ambas bulas se anatematizaban las siguientes tesis sostenidas por los *fraticelli*: *a.* Sostenían que existían dos Iglesias: una carnal, colmada de riquezas, manchada de crímenes, dominada por el papa y su corte; otra espiritual, pura, pobre y virtuosa y en la que, por supuesto, reinaban los buenos hermanitos; *b.* Enseñaban que no se podía administrar los sacramentos, ni ser un sacerdote, si no se era santo y puro. De este modo creaban, paralelamente a la jerarquía jurisdiccional, una jerarquía carismática reclamada para su uso exclusivo; *c.* Como los valdenses, se negaban a prestar juramento; *d.* Decían que un sacerdote en pecado mortal no podía administrar los sacramentos; *e.* El EVANGELIO no había hallado, hasta el momento en que ellos aparecieron, una realización adecuada.

La condenación solemne decretada por el papa los colocó definitivamente fuera de la Iglesia. Sus descendientes heréticos perduraron en Italia con el nombre de

fraticelli y se mantuvieron hasta más allá de la mitad del siglo XV.

Los historiadores de la Iglesia han dividido sus opiniones respecto al valor de la actitud de los *hermanitos* de San Francisco y son muchos los que lamentan la severidad de las sanciones con que fueron castigados. Otros desaprueban claramente la orientación herética de sus principios doctrinarios y tratan de explicar y, en ocasiones, justificar el rigorismo de la jerarquía. Al historiador de las ideas interesan dos aspectos fundamentales de esta espiritualidad: su valor como síntoma de una época y su posterior irradiación en los movimientos reformistas del siglo XVI.

Lo que no deja de despertar suspicacias, en quien lee las historias de esta época *cum grano salis*, es la protección otorgada por la burguesía y la alta nobleza del sur de Francia y de Italia a estos cultores de la pobreza. Este entusiasmo por una predicación que amenazaba la institución eclesiástica en sus riquezas, hace sospechar la existencia de intereses poco santos en relación con esos bienes.

5. Los espirituales y el poder

El siglo XIV vio tambalear la pirámide de la jerarquía cristiana por los innumerables desaciertos e imprudencias cometidas por los mismos papas. A un pontífice sin ninguna inteligencia política como Celestino V le sucedió Bonifacio VIII que tampoco la tenía, pero creía tenerla.

La inteligencia de la época seguía el movimiento descendente. A las preocupaciones teológicas y metafísicas del siglo precedente sucedieron gustos más prácticos e inmediatos. Legistas, decretistas y canónigos se colocaron de pronto en el primer plano de la sabiduría según el mundo y entablaron entre ellos un pleito interminable, una de cuyas consecuencias será la pérdida del respeto a la Santa Sede y el reforzamiento de los poderes temporales. Del bofetón dado a Bonifacio VIII en Agna-

ni hasta la idea del Estado laico auspiciada por Marsilio de Padua hay una continuidad de secuencia casi silogística.

El 27 de julio de 1297 por la influencia de dos monarcas inspirados por los *fraticelli* fue llevado al trono pontificio un humilde eremita de Aquileta, Pietro Murrone, con el nombre de Celestino V. Los *espirituales* apoyaron con entusiasmo la elección de este santo ejemplo de pobreza y alimentaron la esperanza de días mejores para su propio movimiento.

La coronación del nuevo sumo pontífice puso de manifiesto una ostentosa instalación de humildad y Celestino V sobre un simple asno hizo su entrada en la Ciudad Eterna. Detrás de la fachada, sospechosamente franciscana, los reyes de Nápoles y Hungría parecían asignarse la administración de este santo.

Todos los violentos contrastes de la época se dieron cita en la coronación del ermitaño: angelismo, espiritualidad desorbitada por las predicciones proféticas de Joaquín de Fiore, disimulos y trucadas camandulerías políticas constituían los condimentos más notables de esta tragicomedia religiosa.

Celestino comprendió pronto su ineptitud para gobernar la Iglesia y, luego de discutir con sus promotores la oportunidad de su abdicación, abandonó el trono de San Pedro en manos del Colegio de Cardenales. Los príncipes de la Iglesia se apresuraron a elegir a uno de ellos, el cardenal Benedetto Gaetani, con el nombre de Bonifacio VIII.

La figura de un papa angélico estaba en el ánimo profético de los exaltados continuadores de San Francisco, pues de acuerdo con los anuncios inspirados del abad de Fiore, este papa pondría fin a la corrupción de la Iglesia y comenzaría un nuevo evo de la historia directamente dominado por el Espíritu Santo.

La historia ha conocido otros tránsitos de este tipo. El espíritu diluye la autoridad del sacerdote en beneficio de la pureza utópica y luego, decepcionado por la cruda realidad, prescinde amargamente del intermediario y entabla relaciones personales con el Espíritu Santo. De un

papa según los ángeles a ningún papa, la degradación es casi imperceptible. Lo verdaderamente grave en el sostenimiento de estas esperanzas desatinadas era la inevitable desilución: la imposibilidad de un papa angélico inspiró la idea de una corrupción inherente a la jerarquía pontificia.

6. Jacopone da Todi

De ser medio para alcanzar la perfección, la pobreza se convirtió en un fin, como si el ideal evangélico fuera exclusivamente la práctica del santo despojo. Las ideas de Pierre d'Olivi y Raymond Gaufredi, generales de los *fraticelli* en el último cuarto del siglo XIII, confirmaron estas disposiciones y llevaron a su paroxismo la actitud de los *espirituales*. Fue uno de ellos, Jacopone da Todi, quien mejor expresó el amor a la miseria en versos llenos de un insensato misticismo.

"O Signor, per cortesía, - mandame la malsanía
A me la fevre quartana, - la contina e la terzana,
la doppia cotidiana, - colla grande idropesía.
A me venga mal de dente, - mal de capo è mal de ventre;
mal de 'occhi e doglia de fianco, - e l'apostema al lato".

Todas las pestes de una prolija lista de calamidades corporales son reclamadas por el *fraticello* para instalarse con ellas en una penitencia perfecta. La salud es cosa desdeñable y el deseo fervoroso de alcanzar la salvación por el camino del calvario lo lleva a querer convertirse en un emporio de miserias.

No sé lo que hubiera pensado San Francisco de esta religiosa insania, pero sin lugar a dudas podemos atribuirle la frase que dijo a propósito de su propia exageración penitencial: he pecado contra mi hermano asno. Con esta designación se refería al cuerpo.

Pero Jacopone no fue sólo el juglar de la santa maceración, supo también cantar con tierna frescura los dolores de Nuestra Señora frente a Jesús crucificado.

"E i'comencio il corrotto (piante)
figliuolo mio diporto,
figlio, chi mi t'ha morto,
figlio mio delicato?
Meglio averieno fatto
che l'cor m'avessin tratto
che ne la croce tratto
starci desciliato".

Cristo le responde:

"Donna, ove sei venuta?
mortal mi dai feruta,
il tuo pianger mi stuta
piú che il mio cruriato".

Para un alma capaz de hallar su complacencia en en esta vía dolorosa, cualquier manifestación de salud, de vigor o riqueza, podía parecer el colmo del mundanismo. No es extraño que los espirituales se sintieran solidarios con el Cristo crucificado y culparan a la Iglesia de ser la *"Sinagoga de Satanás"* o la *"Ramera de Babilonia"*, encargada de perseguirlos y llevarlos hasta el calvario.

La fuerza de los denuestos que aplicaban a la organización esclesiástica testimoniaban por el vigor de las pasiones de estas humildes ovejas del Señor. No se resignaron ni se callaron y estuvieron siempre dispuestos a responder con sarcasmos todo intento de modificar su sistema de vida. El mismo Jacopone, luego de la elección de Bonifacio VIII, reclamó violentamente contra ella y escribió una sátira donde expresaba un desprecio menos santo del que puede suponerse por el inventario de sus deseadas enfermedades.

El papa le dio motivos para agradecer a Dios algunas calamidades extras porque, luego de excomulgarlo, lo hizo encerrar en una prisión donde nunca entraba el sol. El poeta festejó sus nupcias con el sepulcro en versos donde se alababa de haber recibido al fin los beneficios que tanto ambicionó. Benedicto XI, continuador de Bonifacio, lo perdonó, pero el pobre *fraticello* moriría poco

después en la capellanía de un monasterio de clarisas en Collazone.

Su tumba está en Todi y sobre la lápida el obispo del lugar hizo grabar este epitafio: *"Ossa B. Jacoponi de Benedectis, Tudertini, Fr. Ordinis Minorum, qui stultus propter Christum nova mundum arte delusit et coelum rapuit"* (*"Aquí están los huesos del bienaventurado Jacopone de Benedecti, natural de Todi, hermano menor que habiéndose vuelto loco por el amor de Cristo, inventó un arte nuevo con el que engañó al mundo y conquistó el Cielo"*).

En un tiempo que comenzaba a descubrir el lujo, este culto exultante de la pobreza evangélica despertó, como ya lo hemos dicho, intereses muy diversos. Por un lado auspició la corriente espiritual de los hermanos menores tras la cual surgieron no pocas facciones francamente heréticas. Por otra parte puso en movimiento la codicia de los grandes señores que veían en las posesiones eclesiásticas excelentes medios para aumentar sus riquezas y atender con sus recursos a los nuevos precios impuestos por el poder. Por último, la mentalidad burguesa en pleno crecimiento veía los bienes del clero mal aprovechados y advertía el partido que podía sacar de ellos una buena administración.

La pobreza, ideal de vida penitente para unos, se convertía para otros en un magnífico pretexto para intervenir directamente en las gestiones de la fortuna eclesiástica. Éstos son los dos rostros de la crítica a las riquezas de la Iglesia. El porvenir nos informará sobre la suerte de ambos movimientos y sobre las insospechables convergencias impuestas por el paso de la predicación a la acción directa.

7. Variaciones sobre Ramón Llull

El franciscanismo de la segunda mitad del siglo XIII y del siglo XIV no se expresó exclusivamente en la lucha contra la riqueza y tuvo exponentes que a las exigencias de una egregia espiritualidad supieron responder con leal

obediencia a los principios consagrados por la tradición de la Iglesia de Cristo.

La vida del Bienaventurado Ramón Llull es un claro espejo donde asoman los contrastes más violentos de un siglo que, en su relación con Dios, puso sobre el tapete la hispánica divisa de todo o nada. Aventurero, vagabundo y juglar inspirado por las más tiernas resonancias del amor místico, fue también un organizador de misiones, una inteligencia práctica de primer orden y el más formidable escritor que la cristiandad haya conocido. Todos los temas le fueron familiares y no hubo género literario, más o menos de moda, en el que no volcara su facundia inexorable. Escribió tratados de teología, de medicina, de lógica, de retórica y de poética. Escribió novelas, versos, canciones, homilías y comentarios. Sin parar un instante sus peregrinaciones, mantuvo esta tremenda faena literaria hasta pasado los ochenta años.

Nació en Mallorca en el año 1232 y durante su juventud cumplió en la corte del rey de Mallorca el cargo de senescal y mayordomo. Alternaba sus funciones palaciegas con las más amables de trovar versos y seducir mujeres. En este último arte volcó toda su admirable energía y, si tomamos como corresponde su propia confesión, poco tendría que envidiar a Don Juan Tenorio este futuro penitente.

En su libro DE LA CONTEMPLACIÓN nos dice que a pesar de haber sido educado en el temor de Dios pasó su juventud *"en camino de locura y obras de pecado"*. Pero no creamos que se trataban de pecadillos de muchacho enamorado y algo travieso, no eran simples devaneos para entrenar la lujuria rimando poesías a la moda de Provenza. Había acostumbrado su alma y su cuerpo a vicios malvados y a obras desordenadas, tanto que quitó *"la honra y la buena fama a muchas dueñas, y a muchas mujeres y a muchos hombres"*. No contento con ello, calumnió, traicionó y engañó a sus amigos y parientes por causa de la inmensa lujuria que lo movía en busca de permanente placer carnal. *"La belleza de las mujeres* —escribía— *ha sido pestilencia para mis ojos"*. Y aunque casado con Blanca Picany, no respetaba a ninguna dama,

fuera doncella o casada, de las que vivían en su próximo derredor, pues para no perder el tiempo resultaba más práctico seducir a las esposas y a las hijas de sus vecinos, sus parientes o sus amigos, lo que no le impedía hacer algunas excursiones nocturnas más peligrosas en lugares menos asequibles: *"Para alcanzar los placeres de la lujuria, me he puesto muchas veces en peligro de muerte y he sostenido muchas ansias y muchos trabajos y muchos temores"*.

A la edad de treinta años, mientras lucubraba *"una vana canción para una enamorada"*, sufrió una misteriosa experiencia, que luego de reiterarse varias veces cambió radicalmente el curso de su vida.

No entramos a considerar la índole de este fenómeno místico. LA VIDA COETÁNEA DE RAMÓN LLULL, cuyo texto latino y su versión catalana figura en una selección de obras literarias publicadas por la B.A.C., hace una parca referencia a su visión, que los hombres del siglo XIII, más familiarizados que nosotros con lo sobrenatural, podían entender sin dificultad. A nosotros nos resultará difícil no atribuirla a desórdenes de una imaginación demasiado viva, aunque los resultados del cambio no abonan una tesis patológica. La conversión radical de su conducta lo lanzó a una tarea de reconstrucción moral e intelectual difícilmente explicable en un clima de insania. Se dio cuenta de la absurda actividad en la que estaba empeñado y, con el íntimo deseo de ser útil a Dios y a los hombres por el amor de Dios, se propuso rectificar el rumbo de su destino y adecuar su inteligencia y su formación intelectual a una intensa práctica apostólica.

En primer lugar se puso a estudiar la gramática latina para estar en condiciones de hablar y escribir la lengua universal de la Iglesia; luego compró un esclavo moro para aprender el árabe. A esta faena la realizó con el entusiasmo que ponía en todos sus asuntos. Al cabo de un tiempo, relativamente corto, estuvo en condiciones de poder escribir sin grandes errores el idioma de Mahoma. Su propósito era predicar el EVANGELIO entre los discípulos del profeta y llevarlos a la verdadera fe.

De su dedicación al estudio habla con elocuencia su producción filosófica, apologética y literaria. Aristóteles, Platón, Averroes, el CORÁN y el TALMUD fueron devorados junto con todas las materias del *trivium* y el *quadrivium*. La teología de San Agustín, San Anselmo y San Buenaventura forman el andamiaje de su sabiduría cristiana. Con estas armas intelectuales, una fe sin vacilaciones y una energía a prueba de trabajos, se lanzó a la palestra del combate espiritual dispuesto a terminar con todos los errores de su tiempo.

Con tal propósito inventó un método de tablas especiales, donde figuraban todos los conceptos capaces de entrar en controversia. Una combinación mecánica de las tablas relacionaba de tal modo todas estas nociones, que se podía obtener por artilugio las verdades esenciales de la religión. "*Va sin decir* —opina Gilson— *que cuando hoy tratamos de servirnos de esas tablas, tropezamos con las peores dificultades. Nos preguntamos si Llull fue efectivamente capaz de usarlas. Si nos atenemos a sus propias declaraciones habrá que aceptarlo*".

Desgraciadamente su optimismo no fue siempre recompensado por la suerte. Aunque su testimonio personal acredita la eficacia de su lucha contra los errores averroístas y musulmanes, estos últimos no están corroborados por la suerte corrida por Ramón Llull entre los árabes.

Fue un escritor fluido y espontáneo. Como sucede a menudo cuando la pluma corre sin inconvenientes, la imaginación lleva la mejor parte y las argumentaciones se acumulan unas tras otras sin gran respeto por la íntima coherencia del discurso. Nunca puso en duda el origen divino de su sabiduría. Todavía en vida se le concedió el título de *Doctor Iluminatus*, en el que venía incluida la sospecha de una cierta falta de cordura.

El propósito de Llull es francamente apologético. La enorme cantidad de sus escritos bregan por la firmeza de esta decisión inicial. No temió nunca repetirse ni tejer sobre los mismos temas diversas versiones. Lo anecdótico y personal se mezcla con lo doctrinario y en todos sus libros se tiene la impresión de una fantasía apenas dominada por la intención religiosa.

No entramos en una exégesis de sus trabajos escritos; pocos serían capaces de leerlos a todos. Como reunidos formarían una nutrida biblioteca, no es éste el lugar adecuado para exponer sus títulos. Nos limitaremos, en honor a la brevedad, a examinar algunos rasgos de su poesía, para descubrir en ellos la frescura espiritual de sus veneros franciscanos.

Para poder apreciar su obra poética, debe ser leída en catalán. La lengua de los trovadores halló en Llull un cultor que supo darle un giro piadoso sin desmerecer los encantos de su rima. La prosa poética del mallorquín permite una traducción más fiel y una apreciación más completa de sus propósitos místicos.

EL LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO forma parte de una larguísima novela místicopedagógica llamada BLANQUERNA y es apreciado por muchos estudiosos como una expresión lograda de la espiritualidad franciscana.

"Cantaba el pájaro en el vergel del Amado. Vino el Amigo y dijo al pájaro: 'Si no nos entendemos por el habla, entendámonos por amor, porque en tu canto se representa a mis ojos mi Amado' ".

Efusión lírica frente al encanto de la naturaleza encarnada en el pájaro que habla al alma de Dios. El Amigo es el poeta que abandona todas las delicias del mundo por amor de su Amado. Aparece ante los ojos de los hombres como un loco alucinado por una ilusión.

"Amigo insensato ¿por qué acabas tu cuerpo, gastas tu dinero, y dejas las delicias de este mundo y andas despreciado de la gente? Respondió el Amigo: 'Para honrar los honores de mi Amado, el cual es desamado y deshonrado por más hombres que amado y honrado' ".

El tema escolástico de la relación entre la voluntad y el entendimiento nace en medio del desborde amoroso y se inserta en la poesía de Llull como una preocupación pedagógica que, sin embargo, no logra romper el ritmo lírico de su prosa.

"El amigo preguntó al Entendimiento y la Voluntad cual de los dos era más cercano a su Amado. Y corrieron los dos, y el Entendimiento llegó mucho más presto a su Amado que la Voluntad".

La primacía del entendimiento habla de la influencia tomista en Llull. Cuando trata de la relación del hombre con Dios, su opinión es más decididamente franciscana. No es necesario el intermediario para concertar el amoroso coloquio, pero el Amigo no está solo y cuando su vínculo con Dios desmaya por insuficiencia inherente a su frágil naturaleza, el llanto y la oración de otro amigo pueden reanudar la amistad perdida.

"Contienda hubo entre el Amigo y el Amado; y lo vio otro Amigo, el cual lloró tan largo tiempo, hasta que se hizo la paz entre el Amigo y el Amado".

El lirismo que va de la naturaleza al Creador y la aptitud para entablar el íntimo coloquio con el Amado son las notas más modernas que pueden observarse en la mística de Llull y hace pensar a los protestantes en un precursor de su propia sensibilidad religiosa.

"Dime loco: ¿Qué es religión? Respondió: 'Limpieza de pensamiento, desear morir para honrar a mi Amado, y renunciar al mundo, a fin de que nada impida contemplarlo y decir la verdad de sus honores' ".

Este libro no dice una palabra sobre los sacramentos, ni habla de la necesidad de la presencia de la Iglesia para concertar la relación entre el hombre y Dios. Es una suerte de introducción al arte de contemplar, en donde no se precisa con rigor el papel desempeñado por la frecuentación de los sacramentos. El coloquio del Amigo y del Amado, aunque considerado aparte del resto de la obra de Llull, puede parecer un antecedente de la Reforma; en el contexto de todos sus trabajos no disuena para nada con su profunda fe católica.

Capítulo II: *La espiritualidad religiosa al fin de la Edad Media (II)*

1. La espiritualidad dominicana

La idea que el hombre se haga del mundo dependerá, ante todo, de lo percibido por su sensibilidad y lo captado por su inteligencia. Pero la razón no depende exclusivamente de los sentidos, y muchos conocimientos entran en ella por el doble camino de la enseñanza tradicional y de las posibilidades de experiencias concretas abiertas por esa misma enseñanza. La Revelación transmitida por la Iglesia a su pueblo descubrió perspectivas metafísicas que la razón abandonada a sus solas fuerzas no hubiera sido capaz de concebir, pero el mensaje cristiano carecería de toda energía religiosa si se limitara a una repetición memorística de sus contenidos doctrinales. El carácter viviente de la dogmática se manifiesta en la aptitud para despertar, en sus verdaderos creyentes, el deseo de penetrar con hondura en sus misterios mediante la disciplina de una praxis adecuada.

Desde los comienzos del cristianismo la voluntad de vivir más profundamente sus misterios llevó a muchos hombres a cultivar con denuedo un género de vida que, alejándolos de las cosas sensibles y visibles, les descubriera el acceso a un absoluto que había demostrado en el misterio de la Encarnación del Verbo no sólo su paternal solicitud para con el hombre sino su deseo expreso de promover eficazmente en las almas la incoacción del Reino de Dios. Situación espiritual definitiva que el cristiano itinerante podía vivir desde su condición terrena, si era capaz de obedecer las insinuaciones de la gracia con una conducta en consonancia.

Pero en el espíritu humano coexisten dos facultades: la inteligencia y la voluntad, cuya íntima economía supone la prelación de la primera sobre la segunda y así sucedería siempre si el equilibrio de las potencias superiores estuviera garantizado por una armonía espiritual sin desmayos. Desgraciadamente el desequilibrio provocado por la caída no sólo afecta las inclinaciones psíquicas inferiores. La raíz del orgullo está en el espíritu y, por la íntima cohesión de todos los movimientos anímicos, pasa del espíritu a la sensibilidad y provoca la hipertrofia de la concupiscencia o el movimiento desordenado de la irascibilidad. En los hombres espirituales el desequilibrio se produce en la relación misma de la inteligencia y la voluntad. Sucede que no se quiere aceptar el carácter discursivo y analógico del conocimiento para provocar un acceso más inmediato hacia el Absoluto y con el loable propósito de producir más fácilmente el acercamiento hacia el fin último. Se desprecia el modesto itinerario de la mente o se lo desdeña en beneficio de una tensión voluntaria, no siempre equilibrada por un conocimiento adecuado.

El amor a Dios arde en la caridad. En tanto el objeto de esta virtud es Dios tal como Él es, la caridad en el hombre viandante da a su voluntad una cierta superioridad sobre la inteligencia, cuyo objeto es también Dios, pero conocido discursivamente y como *in speculum.* El error en esta situación aparece cuando el deseo ardiente de alcanzar a Dios irrumpe en la faena del intelecto y la pliega a sus propósitos, invirtiendo la íntima relación de ambas facultades y luego proyectando esta inversión sobre la idea misma de Dios.

Es difícil captar la perversidad que alimenta el error teórico. Tenemos una tendencia a creer en la inocencia de estas desviaciones y no descubrimos en ella el gusano roedor del orgullo. El siglo XIV fue un siglo de teólogos preocupados por salvar las verdades de la fe de una razón cada día más soberbia y peor dispuesta para aceptar la tutela de la Iglesia. De aquí una cierta premura por establecer contacto con el Absoluto por encima de razonamientos no siempre bien encaminados, y de aquí también la tentación de hacer caer sobre el conocimiento racional un menosprecio que con el correr del tiempo no podía sino redundar en detrimento del verdadero saber teológico.

Se tiene la impresión, cuando se lee a los autores de esta época, de un deseo de acercarse a Dios por los sospechosos senderos del sentimiento y de usar la razón como un instrumento del poder humano sobre la naturaleza exterior. Si el conocimiento es poder, como dirá Hobbes unos siglos más adelante, y la relación con Dios mera efusión sentimental, se hace cada vez más oprimente la sospecha de una incontenible agresión demiúrgica sobre el mundo físico y un reticente abandono de las cuestiones teológicas al demonio de la subjetividad.

Frente al movimiento espiritual de los franciscanos cuya doctrina manaba de veneros agustinistas, la escuela dominicana, influida por el aristotelismo de Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino, no encontró en las autoridades eclesiásticas una acogida entusiasta. Las condenaciones parciales a que se vio sometido el peripatetismo de la segunda mitad del siglo XIII influyó decisivamente en este retardo. No obstante, la poderosa originalidad del maestro de Aquino no podía dejar de irradiar su influencia y vencer los obstáculos acumulados por los prejuicios agustinistas y la falta de aptitudes especulativas de sus oponentes.

Fue la Facultad de Artes de París la receptora de esta influencia y la que supo resistir con mayor decisión la condenación de 1277 lanzada por el obispo Tempier. Entre los nombres que acuden a la memoria cuando se trata de evocar los más inmediatos continuadores de Tomás, está el del francés Bernardo de La Treille por la fidelidad con que defendió la distinción real de esencia y existencia contra Enrique de Gantes. Le sucede otro francés, Bernardo de Auverinia y un inglés, Ricardo de Clapwell, cuya discusión contra el arzobispo franciscano Juan Peckham es famosa en la historia de las controversias oxfordianas.

Italia y Alemania tuvieron también algunos defensores preclaros del pensamiento tomista, pero pronto esta influencia dejó de marcar los espíritus con la precisa claridad de su enseñanza y se entró de lleno en un período de tanteos y vacilaciones del que no salió inmune de los contagios neoplatónicos y emanantistas.

Cuando nos ocupemos de Duns Scoto examinaremos con más detención el camino tomado por la inteligencia cristiana en esos últimos años del siglo XIII y comienzos del XIV. Por el momento nos detendremos a examinar la espiritualidad dominicana en la figura ejemplar de Meister Eckhart.

2. Meister Eckhart

Nació por el año 1260 en Hochheim, cerca de Gotha, en el seno de una familia hidalga. Muy joven entró en un noviciado dominicano en la ciudad de Erfurt y terminó sus estudios en Colonia. Doctorado en la Universidad de París en 1302 es designado provincial de Sajonia y luego vicario general para toda la región bohemia. Esta carrera eclesiástica hace pensar en la solidez de sus principios religiosos y el carácter insospechable de su conducta como sacerdote. Empero, en 1325, el capítulo de la orden reunido en Venecia inicia una encuesta sobre la doctrina del maestro Eckhart. La sospecha sobre la contaminación de su enseñanza es ratificada por la bula IN AGRO DOMINI, del 29 de marzo de 1329, donde se condenan formalmente 28 proposiciones de su doctrina, algunas como decididamente heréticas y otras como proclives a ser mal interpretadas.

Entre los años 1327, época de su defensa ante los acusadores, y 1329, fecha de la bula papal, el maestro murió sin que podamos decir nada de su situación espiritual frente a la decisión de la jerarquía.

La aparente contradicción entre su larga y exitosa carrera eclesiástica y el final bastante intranquilizador de su suerte, se explica por el doble carácter de su enseñanza. Cuando escribía en latín y hablaba con el rigor teológico de la lengua de la Iglesia su doctrina no despertaba la sospecha de ninguna contaminación herética, pero cuando exponía en alemán, idioma que cultivó con indudable virtuosismo oratorio, aparecen las fórmulas capaces de dar nacimiento a interpretaciones contrarias a la fe.

Ante la penosa imprecisión de ciertas fraces atribuidas al maestro Eckhart por sus acusadores, la defensa hecha por éste fue, en general, bastante ambigua: si por una parte rechazaba la paternidad de tales opiniones, por otra parte asumía la responsabilidad de respaldarla con una exégesis favorable a su contenido conceptual. Esta conducta no favoreció precisamente un clima espiritual de comprensión capaz de culminar en la exculpación del maestro.

"La autodefensa eckhartiana no debió persuadir ni siquiera a los inquisidores episcopales, puesto que, a pesar de la sentencia favorable de Nicolás de Strasburgo, el proceso se prolongó todavía durante meses, provocando la protesta que hemos recordado más arriba" [2].

Para quien intente rehacer las acusaciones lanzadas contra la enseñanza de Eckhart no hay otra fuente que la bula IN AGRO DOMINI de Juan XXII, donde se condensa su doctrina en 28 tesis, de las cuales 17 son declaradas formalmente heréticas y 11 literalmente erróneas, temerarias y sospechosas de herejía. Las fórmulas atribuidas al maestro dominico interesan especialmente al historiador de las ideas porque las verá aparecer, dentro de contextos filosóficos evidentemente distintos, en otros pensadores modernos.

La sospecha de un persistente emanantismo neoplatónico nace de una serie de afirmaciones donde la trascendencia de Dios y la creación *ex nihilo* como un acto libre de su poder creador están comprometidas en expresiones poco precisas. En este pensador, como en muchos de sus continuadores modernos, hay una marcada proclividad a confundir eficiencia y formalidad en la relación de Dios y el mundo. La confusión es patente en la primera tesis, donde sostiene que Dios no puede hacer las cosas antes de ser; *"por lo tanto no bien Dios fue, inmediatamente creó el mundo"*. La vinculación Dios-Mundo aparece en un lazo de doble necesidad que arroja su sombra sobre la libertad de la creación. En la segunda tesis confirma esta sospecha cuando sostiene *"que el mun-*

[2] Giuseppe Faggin, MEISTER ECKHARD Y LA MÍSTICA MEDIEVAL ALEMANA, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, pág. 55.

do ha existido desde toda la eternidad" y añade, en la tercera tesis: "*Así, contemporánea y simultáneamente, desde el momento en que Dios existió, engendró al Hijo, coeterno e igual en todo a Dios, y también creó el mundo*".

La relación de la eternidad con el tiempo es, indudablemente, difícil de explicar para una inteligencia como la nuestra, intrínsecamente afectada por la temporalidad. La dificultad se acentúa en un clima donde las fronteras conceptuales se oponen a una voluntad firmemente decidida a franquear los límites que separan a Dios de la creatura. Meister Eckhart aspira a una unión con Dios y trata de lograrla a trueque de perder de vista las necesarias distinciones. Como la gloria de Dios está en toda la creación, también se encuentra igualmente en las obras de los hombres, buenas o malas, con la misma fuerza iluminadora. Un paso más y oiremos el "*peca fuertemente*" de Lutero porque, para el maestro dominico, "*el mismo pecado del vituperio alaba a Dios, y cuanto más gravemente peca, más ampliamente alaba a Dios*".

Del vituperio a la blasfemia hay un paso fácil de dar cuando el alma se deja arrebatar por la cólera insana. Como quien blasfema, alaba, resulta tarea bastante ardua apreciar la superioridad sacramental de la oración sobre el denuesto sacrílego.

En una frase latina, digna de un bien logrado logogrifo hegeliano, sugiere el inconveniente de pedirle a Dios algo, porque quien tal hace obra mal, porque todo pedido de salud, dinero, utilidad, honores, santidad y gracia, aparta del único necesario y marca una preferencia egocéntrica al despojo absoluto donde el alma aspira a la anonadación, ya que la santidad se presenta con el carácter de una preferencia egoísta.

Alguien ha dicho que la vanidad espera todo y el orgullo nada. ¿Hay en la teología de Meister Eckhart un terrible pecado de orgullo? ¿De qué otro modo se podrá entender esta frase: "*Si recibiese algo de Dios yo estaría bajo Él o por debajo de Él, como un dependiente o un siervo, y Él estaría como el Señor que otorga, y no debemos ser así en la vida eterna*"?

Y ahora entramos a pie lleno en ese terreno donde

el mundo moderno comienza por invertir el misterio de la Encarnación y termina en una enfática divinización del hombre: "*Nosotros* —habría dicho Eckhart— *nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él. Así como en el sacramento el pan se convierte en el cuerpo de Cristo; así yo me convierto en Dios porque Él hace que yo sea una sola cosa con Él, no algo similar a Él. Por obra del verdadero Dios vivo resulta que no hay allí distinción alguna*".

La razón reside en el misterio de la Encarnación entendido de una manera que anuncia las lucubraciones juveniles de Hegel: "*Todo lo que Dios Padre dio a su Hijo unigénito en la naturaleza humana, me lo ha dado a mí también; en esto nada exceptúo, ni la unión, ni la santidad, puesto que todo me lo dio como lo dio a Él*". Y agrega: "*Todo lo que la* SAGRADA ESCRITURA *dice de Dios, también se verifica respecto de todo hombre bueno y divino*".

Para que no quede resabio de duda respecto a esta divinización total del hombre, Meister Eckhart afirmaba que todo "*lo que es propio de la naturaleza divina es propio también del hombre justo y divino, por lo tanto este hombre hace lo que Dios hace, y creó, junto con Dios, el cielo y la tierra y engendró el Verbo eterno, y Dios no podría hacer nada sin este hombre*".

En este pasaje está condensado el espíritu de la filosofía hegeliana. Aunque Meister Eckhart haya negado su paternidad, es una transposición teológica demasiado fina para ser la obra de algunos acusadores banales. Quien ha sostenido esta tesis tenía compromisos muy profundos con la mentalidad moderna, para confundirlo con un sagaz envidioso de la Inquisición.

Las tesis siguientes corroboran en todo y en parte el espíritu de esta fórmula y, al mismo tiempo, arrojan luz sobre las razones capaces de provocar tan profunda confusión. Eckhart sostiene que el hombre bueno debe conformar su voluntad a la voluntad divina de tal modo que él mismo quiera lo que Dios quiere: "*No querría yo no haber cometido pecados, porque Dios quiere en algún modo que yo haya pecado, y ésta es la verdadera penitencia*".

La primera parte del enunciado confirma una enseñanza válida, pero la conclusión es falsa y arroja sobre Dios la sospecha de querer positivamente el pecado cometido por el hombre. Esta tesis, por sí sola capaz de inspirar una actitud religiosa quietista y un abandono cabal de toda acción exterior, está reforzada por una serie de afirmaciones que en su afán de exaltar la acción de la gracia en el hombre anonada su naturaleza y engendra la idea de un estado de sobrenaturalidad exaltado y por encima de su efectiva posibilidad.

Estas opiniones han sido glosadas a partir de las tesis atribuidas a Eckhart por sus fiscales, pero aunque no hayan sido total y literalmente exactas en la formulación de los puntos de mira sostenidos por el maestro, su auto defensa no persuadió a nadie de la falsedad de las acusaciones. Obligado a una retractación pública, dejó un texto latino de exculpación cuyo contenido exime de otros comentarios:

"Yo, el maestro Eckhart, doctor en teología sagrada, declaro ante todo, invocando a Dios como testigo, que siempre, en cuanto me fue posible, detesté todo error en la fe y toda perversión de costumbres, pues tales errores fueron y son contrarios a la condición de mi doctrina y a la orden. Por consiguiente, si se hubiera encontrado antes de ahora algún error que yo hubiera escrito, dicho o pregonado, abierta o veladamente, en cualquier lugar o tiempo, directa o indirectamente, con un significado torcido o perverso, lo rectifico expresa y públicamente ante todos y cada uno de vosotros aquí presente, pues quiero que se considere desde ahora como no dicho ni escrito. Particularmente también porque se me reprocha la idea de que yo haya predicado que mi dedo meñique creó todas las cosas, pues no lo pensé ni lo dije, según suenan las palabras, sino que hablé de los dedos del pequeño niño Jesús. Y también pensé y pienso que es verdad, de acuerdo con los doctores mis colegas que, cualquier cosa haya en el alma, si el alma fuese esencialmente intelecto, si toda ella fuese tal, el alma sería increada. Ni tampoco dije jamás que sé, ni pensé que haya algo en el alma o sea del alma que sea increado o no creado, porque en este caso el alma estaría compuesta de algo creado y algo increado, lo contrario de lo cual escribí y enseñé, a menos que alguien quisiera decir que lo increado o lo no creado significa no creado por sí mismo, sino concreado. Hechas todas estas salvedades, rectifico y revoco, como dije antes, y rectificaré y revocaré en género y especie, en todo tiempo y en toda ocasión en que fuere oportuno, cualquier cosa que haya podido encontrarse que tenga un significado menos correcto".

Meister Eckhart, como afirma Faggin, limita su defensa a sólo dos tesis de la acusación con lo que se podría suponer que todas las otras o habían sido infundadas o estaban suficientemente probadas para intentar el amago de una excusa. Esta última hipótesis parece más cercana a la verdad, pues en febrero de 1327 los comisarios notifican a Meister Eckhart que ha sido rechazado su recurso de apelación a la Santa Sede.

3. Johannes Tauler

Figura junto con Meister Eckhart como uno de los inspiradores del movimiento de Los Amigos de Dios. Nació en Estrasburgo en el año 1300 y murió sesenta y un años después. A la edad de 17 ó 18 años ingresó en la orden de Santo Domingo e hizo sus primeros estudios en su ciudad natal y luego pasó a Colonia bajo la dirección espiritual de Meister Eckhart de cuya doctrina quedó impregnado. Algunos sostienen que estuvo en París como residente en el Colegio de Saint Jacques, aunque esta opinión no está categóricamente confirmada. Terminados los estudios teológicos volvió a Estrasburgo.

El interdicto impuesto a Luis de Baviera por el papa Juan XXII incluía a la ciudad de Estrasburgo entre los territorios afectados por las consecuencias de la excomunión. Todos los sacerdotes estaban obligados a abstenerse de atender a las necesidades religiosas de la población. Existe una opinión que sostiene que Tauler, para respetar la decisión papal, se trasladó a Basilea con sus hermanos de orden. Otra, de origen protestante, admite que los dominicos de Estrasburgo, aleccionados por Tauler, se mantuvieron en la ciudad con las puertas de sus iglesias abiertas y dando permanente asistencia a los creyen-

tes del lugar. Una y otra opinión pueden ser sucesivamente verdaderas, toda vez que recién en 1339 se ubica la salida para Basilea de sus hermanos de orden.

En Basilea conoció a Los Amigos de Dios y desde ese momento mantuvo con ellos asidua correspondencia. Sus epístolas a Margarita Ebner fueron comunicadas a otros miembros de esa hermandad y se convirtieron en verdaderas lecciones de espiritualidad.

Durante la *peste negra* –1348– se mantuvo en Estrasburgo y asistió con su auxilio espiritual a una población aterrorizada por el terrible flagelo. Murió el 16 de junio de 1361. Su piedra tumbal se conserva en la catedral de la ciudad donde nació y murió.

La controversia en torno a la doctrina enseñada por Tauler ha sido muy viva y todavía no se extinguen los ecos de las opiniones controvertidas. Durante muchos años, la autoridad indiscutida fue el profesor C. Schmidt de Estrasburgo. Éste sostenía que debían distinguirse dos momentos fundamentales en la vida de Tauler: antes y después de haber sufrido la influencia del misterioso amigo de Dios en el Oberland, que Schmidt identificaba con Nicolás de Basilea. Denifle duda del carácter histórico de ese pesonaje y de todo el episodio relacionado con él. Otro erudito germano, Preger, admite la veracidad del hecho, pero no cree que el hombre misterioso aludido por Tauler sea Nicolás de Basilea.

Para juzgar doctrinariamente a Tauler están sus sermones, y éstos revelan que las fuentes principales de su inspiración religiosa son los EVANGELIOS, su propia experiencia pastoral, el pseudo Dionisio, San Agustín, San Gregorio, San Bernardo, Santo Tomás y en especial Meister Eckhart.

Todos concuerdan que su enseñanza representa uno de los logros más altos y significativos del misticismo alemán. Su insistencia en la relación personal del alma con Dios será tomada posteriormente por los protestantes como una enfática anticipación de sus propias ideas. Se debe advertir que muchas opiniones atribuidas a Tauler están extraídas de una doxografía poco segura. La doctrina mística que surge de los sermones auténticos procura la unión del alma con Dios, mediante la renuncia a los placeres sensibles y la propia voluntad.

El hombre total posee para Tauler tres estratos: el sensible animal, el razonable y el espiritual. El alma espiritual tiene un fundamento capaz de recibir la acción de Dios y, con su mente, puede ascender hasta Él.

El camino de ascenso es uno, pero hay tres etapas: la purgativa, la iluminativa y la unitiva. Para lograr la unión mística se impone el silencio, la plegaria y la oración. Imitar a Cristo en sus padecimientos, aceptar su cruz y abandonarse a la soberana voluntad de Dios. No desdeña ni descuida la frecuentación de los sacramentos, pero advierte contra los excesos de una piedad exclusivamente contemplativa. Contra ello recomienda la incesante aplicación a las buenas obras.

4. Los Amigos de Dios

En el siglo XIV muchos laicos deseosos de profundizar su vida religiosa constituyeron sociedades especiales a las que llamaron *Los Amigos de Dios*. Su propósito, por lo menos en la mayoría de sus componentes, no era apartarse del culto común, ni abandonar los dogmas de la Iglesia Católica. Pero el carácter de sus reuniones, la prescindencia frecuente del sacerdote y la exaltación provocada por las súbitas iluminaciones de algunos de sus miembros fueron dando un tono cada vez más extraño al espíritu común de la Iglesia.

La literatura religiosa germana usó el nombre de Amigos de Dios mucho antes del siglo XIV para designar a los apóstoles y evangelizadores. En el siglo XIII la locución *Ausgewahlter Gottesfreund* se aplicó en general a los creyentes especialmente fervorosos, pero recién en el siglo XIV se reservó para designar grupos de fieles unidos en un mismo ideal de vida religiosa. Como hemos dicho, no faltó entre ellos la nota separatista, cuando no decididamente herética.

El movimiento se propagó en el sur de Alemania y se extendió hasta el valle del Danubio. Sus adherentes

fueron con preferencia laicos, paisanos o burgueses, pero también hubo entre ellos monjes, monjas y no faltaron algunos nobles. Sus jefes espirituales se llamaron Tauler, Enrique de Nordlingen, Suso y Nicolás de Estrasburgo. No faltaron almas femeninas que pusieron su sensibilidad al servicio de la causa, entre las más notables figuran las monjas Margarita Ebner y la abadesa del convento de Engheltal, cerca de Nuremberg, llamada Catalina Ebner, sin que sepamos que tuviera algún parentesco con la anterior.

Los Amigos de Dios se unían para probar la importancia y el valor de los laicos dentro de la Iglesia. Evidentemente no aspiraban a un cambio en la estructura dogmática de las tradiciones, ni pretendían suprimir el sacerdocio, pero llegada la ocasión les gustaba probar que ese intermediario entre Dios y el simple creyente no hacía ninguna falta para alcanzar un alto grado de perfección religiosa. No era todavía un protestantismo explícito, pero se encontraba a punto de serlo.

La experiencia religiosa de estos laicos daba mucha importancia a la *sensibilidad* y entre ellos proliferaron las *visiones*, los *anuncios* y otros signos carismáticos. Como era de esperar, dado el carácter marcadamente profético de los grupos, tenían una fuerte tendencia a sentirse en los umbrales del tiempo anunciado por el APOCALIPSIS. Confirmaba este sentimiento la situación del papado en la ciudad francesa de Avignon entre los años 1309 y 1377. En los cerebros de estos creyentes, atiborrados de reminiscencias bíblicas, revivía el tiempo de la cautividad de Israel en Babilonia. El cisma que sucedió a este período y que duró hasta 1417 confirmó esta expectativa mesiánica y los convenció que la *"desolación de la abominación"* estaba en el lugar santo. La famosa peste negra puso su fúnebre toque en este cuadro de tintes bastantes oscuros. Es opinión de Rufus Jones en sus STUDIES IN MYSTICAL RELIGION que Los Amigos de Dios se convirtieron, bajo la influencia del flagelo, en los terribles profetas del fin.

Aunque los inspiradores del movimiento fueron místicos, en el sentido todava católico del término, Los Amigos de Dios se limitaron a una práctica basada en la fe, la esperanza y la caridad, sin trascender el plano de una

vida moral irreprochable y juiciosamente sostenida en el terreno de las buenas obras sociales.

5. Ruysbroeck

Nació en 1293 en la aldea de Ruisbroeck, Ruisbrock o Runsbrok, entre Halle y Bruselas, en el Brabante. La mayor parte de los datos conocidos sobre la vida de Ruysbroeck están extraídos del libro de Henri Uten Bogaerde DE ORIGINE MONASTERII VIRIDIS VALLIS ET DE GESTIS PATRUM ET FRATRUM IN PRIMORDIALE FERVORE IBIDEM DEGENTIUM. Se ha discutido la buena información de este biógrafo. Algunos suponen que se apoyó en una biografía anterior y otros critican las contradicciones que afectan al libro. Otros datos biográficos sobre Ruysbroeck son aportados por un coetáneo suyo, Gerard, prior de una cartuja vecina a Vaubert y que hizo un retrato del místico flamenco, conforme a conocimientos de primera mano.

A la edad de once años abandonó Ruysbroeck la casa de sus padres para estudiar los latines bajo la dirección del canónigo Jan Hinakaert, medio pariente suyo. En 1318 es ya sacerdote y capellán de Santa Gudula.

El movimiento místico expandido por esas regiones se había apartado poco a poco de las formas ortodoxas, degenerando en sectas iluministas completamente al margen de la fe común. Una de ellas, Los Hermanos del Libre Espíritu, es descripta por el mismo Ruysbroeck en términos donde se advierte la influencia ejercida sobre los sectarios por la teología negativa de Eckhart.

"Se encuentran otros hombres malos y diabólicos que afirman ser el Cristo en persona o que son Dios: el cielo y la tierra han sido hechos por sus manos y ellos los sostienen con todo lo que existe. Superiores a todos los sacramentos de la santa Iglesia, no los necesitan ni quieren saber nada de ellos. Se burlan de las ordenanzas y usos eclesiásticos dejados por los santos en sus escritos. El temor de Dios ha huido de sus corazones y también la caridad; no quieren conocer ni el bien ni el mal y pretenden haber descubierto en ellos, por encima de la razón, el ser sin mo-

dos. Creen, en su locura, que todas las criaturas razonables buenas o malas, ángeles y demonios, se convertirán en el último día, en una sola esencia sin modos. Dicen que esta esencia será Dios, de naturaleza feliz, sin conocimiento ni voluntad" [3].

Ruysbroeck combatió con energía a estas sectas mistagógicas y, para satisfacer las aspiraciones despertadas por los movimientos místicos, se dedicó con gran competencia teológica y extraordinaria devoción a enseñar el verdadero camino hacia Dios.

En 1343 se retiró con un grupo de amigos a una ermita en Vaubert para dedicarse de lleno a la vida contemplativa. El sitio elegido por Ruysbroeck se hizo famoso e irradió una influencia espiritual notable sobre otros monasterios.

Murió en 1381 a la edad de 88 años en un clima de santa veneración. No obstante sus virtudes, debió esperar muchos años para ser canónicamente sancionado por Roma con el galardón de beato.

La exposición de la obra de Ruysbroeck tiene el mérito de un excelente estilo literario y de un permanente recurso a metáforas capaces de llevar, en sus oportunas imágenes, hasta la excelsitud de la realidad divina.

Para lograr las nupcias con el Espíritu Santo, el alma no debe detenerse en el goce de los placeres sensibles, ni siquiera en aquellos que son el fruto de la gracia. Su doctrina mística no sólo sobresale por el estilo, es notable también el vigor y la coherencia de sus fórmulas teológicas.

En el camino de la perfección distingue tres estadios: *a.* La vida activa o externa que sintetiza en una frase, con el propósito de condensar su realización efectiva: *"Muerte al pecado y crecimiento en la virtud"*. Es la parte más desarrollada de su doctrina. No podía ser de otro modo, porque está dirigida a los más y a los que más necesitan de dirección, los principiantes; *b.* La vida afectiva o interior. No la considera el coto cerrado de pocas almas. Todas pueden alcanzarla y si no todos gozan de

[3] Ruysbroeck, EL ESPEJO DE LA SALVACIÓN, Cap. XVI.

su perfección es porque no *"responden a las mociones del Espíritu como debieran"*. Es fundamental para alcanzar esta perfección renunciar a su voluntad propia: *"Nuestro espíritu bajo la acción del amor es elevado y llevado hasta la unidad de inteligencia, de voluntad y de libertad con Dios. Y en esa libertad divina el espíritu humano es levantado en amor por encima de su propia naturaleza, es decir por encima de la pena, del trabajo, del disgusto, de la ansiedad del cuidado, del temor a la muerte, al infierno y también al purgatorio"*; c. La vida contemplativa: el movimiento proviene ahora de Dios. Es Él quien levanta al hombre hasta una contemplación *"sobresencial, en plena luz divina y según el modo divino"*. En este estado se desvanecen todas las imágenes y *"la verdad eterna inunda nuestra visión desnuda, es decir el ojo simple de nuestra alma, cuya esencia, vida y operación consisten en contemplar, volar, correr y superar siempre nuestro ser creado, sin mirar hacia atrás, ni retroceso"*.

Ruysbroeck ha sufrido la influencia de Eckhart pero, más firme en sus posiciones dogmáticas, su doctrina posee una seguridad y una armonía, del todo ausentes en el maestro alemán.

Capítulo III: *La vida intelectual en los siglos XIV y XV*

1. La universidad

La progresiva laicización de la cultura tiene por causa decisiva el advenimiento del espíritu burgués a la dirección del mundo espiritual y social. Con él triunfa una voluntad exclusivamente volcada al dominio de las cosas terrenas y un gusto manifiesto por las ciencias capaces de procurarle ese señorío sobre la naturaleza. Estas inclinaciones y preferencias se harán sentir en los programas de estudio e influirán en la orientación de los nuevos sistemas filosóficos.

El carácter ecuménico de la cristiandad medieval, con sus ideales de unidad política y religiosa bajo la doble autoridad del Imperio y la Iglesia, comenzaba a ceder en la práctica ante la presión de las monarquías nacionales impulsadas por la energía de las nuevas clases urbanas y los inconvenientes creados al auge comercial, por el fraccionamiento de los poderes feudales todavía con vida.

Esta situación política favorable a la unificación nacional se hará sentir en la nueva organización de las universidades que tienden, cada vez más, a caer bajo la férula del Estado y a perder, sin prisa pero sin pausa, la tutela supranacional de la Iglesia Católica.

Los príncipes se convierten en activos fomentadores de las industrias y el comercio local y procuran —presionados por los acontecimientos políticos y la influencia de una economía capitalista— acaparar la enseñanza universitaria para evitar la salida de un numeroso contingente de jóvenes en situación de gastar sus dineros en las grandes urbes intelectuales de Occidente. París, cerrado por la guerra de los Cien Años a la afluencia de estudiantes in-

gleses y españoles, deja de ser la ciudad universitaria por antonomasia y ve su población estudiantil limitada por la fundación de Oxford en Inglaterra y en España por una serie de universidades nacidas a ejemplo de Salamanca. El reino de Aragón crea la Universidad de Lérida en 1300 y la sostiene gracias a los impuestos sobre el vino y a la oportuna administración de un banquero ducho en el conocimiento de los más recientes recursos económicos. Huesca tiene su universidad cincuenta años después y la ciudad de Barcelona en los comienzos del siglo XV.

De todas estas universidades es Oxford, sin lugar a dudas, la primera en sistematizar el nuevo espíritu de las ciencias en las filosofías de Scoto y Ockham, maestros indiscutibles de la escolástica en sus últimas manifestaciones y cultores de una lógica nominalista que arruinaría la lógica clásica y abriría, como aspecto positivo, la posibilidad de una ciencia de la naturaleza formalmente matemática. Pertenecen a este movimiento Buridan, Nicolás d'Autrecourt y Nicolás de Oresme que en la Universidad de París del siglo XIV anticiparían muchas de las teorías físicas que en los siglos XVI y XVII cambiarían la visión del universo cósmico. En Oxford se formó John Wycliffe (1324-1384), cuya doctrina teológica, contraria a la tradición de la Iglesia, haría explosión dos siglos más tarde en la gran conflagración de la reforma protestante.

Los más importantes colegios de la Universidad de Oxford: Exeter, Oriel, Queen's College y New College, son del siglo XIV. El Magdalem College será fundado en el siglo XV y entre sus alumnos más egregios figura Tomás Hobbes, el profeta del Leviatán moderno y uno de los más conspicuos representantes del pensamiento político absolutista.

La guerra de los Cien Años y el cisma de Avignon influyeron en Francia para la realización de una serie de fundaciones universitarias a cuyas tradicionales formaciones librescas se añadieron, especialmente en medicina, la práctica de la disecación y las investigaciones sobre los propios enfermos como medio indispensable para la formulación de un diagnóstico. París conservó mucho tiempo todavía la vieja estructura medieval de sus disciplinas intelectuales, pero la afluencia de nuevos recursos financieros produjo un notable crecimiento de las *becas* de estudio. A mediados del siglo XIV la Universidad de París poseía cerca de quinientas *bolsas* para estudiantes pobres. Si se tiene en cuenta el número total de alumnos asistentes a la universidad se advertirá sin dificultad que se trata de un porcentaje nada desdeñable.

En estas nuevas universidades, las autoridades públicas tienen una jurisdicción que no conocieron en siglos anteriores. Podríamos decir, con palabras muy usuales en nuestra época, que la verticalidad en la institución de los estudios y en la dirección de los alumnos se acentuó. No se trataba de universidades estatales, porque económicamente esas instituciones poseían medios propios a título de donaciones, propiedades y regalías, pero han dejado de tener la autonomía que tuvieron en el siglo XIII.

Otra característica de la universidad de esa época es su progresiva politización, manifestada por el carácter de sus intervenciones cada día más importantes, en los conflictos de poder. En la querella de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, la Universidad de París se pronunció por el rey y poco más de un siglo después, cuando a requirimiento de la monarquía inglesa intervino en el proceso contra Juana de Arco, lo hizo en beneficio exclusivo de ese poder político. En el siglo XIV la universidad se convierte en una potencia espiritual paralela al pontificado romano y mucho más dócil que éste a los intereses de los príncipes seculares. Esta situación marca el advenimiento a la dirección de la cultura del estamento burgués y su particular predilección por las formas laicas en el gobierno político.

Mientras las universidades de los reinos nacionales más fuertes, como Francia e Inglaterra, se convierten en instrumentos más o menos sumisos de sus reyes, en Italia el proceso de laicización denunciado se orienta en una perspectiva humanística anunciadora del futuro renacimiento. Colaboró en este desarrollo la inmigración de intelectuales bizantinos, expulsados de Oriente por las progresivas conquistas turcas.

Resulta obvio señalar el conocimiento que de la lengua griega tuvo el siglo XIII. Sin helenistas como Guillermo de Moerbeke y otros no hubiera sido posible la incorporación del *corpus* aristotélico a la ciencia occidental. Pero los griegos del siglo XIV, como Miguel Chrysolaras en Florencia, introdujeron el culto de la erudición filológica y de las formas literarias griegas. El siglo XIII, fundamentalmente preocupado por la teología y asediado en la fe por los dialécticos racionalistas, tuvo la preocupación de incorporar la filosofía griega al pensamiento cristiano. El siglo XIV redescubre la literatura pagana y con ella nuevos motivos para observar el mundo con ojos menos atraídos por las verdades supremas.

2. La formulación de las ciencias físico-matemáticas

Nada hubiéramos dicho de las universidades occidentales de los siglos XIV y XV sin expresa referencia al nacimiento de las ciencias físico-matemáticas que tuvo grandes cultores en los nominalistas de la Universidad de París. La figura de Guillermo de Ockham tiene la dimensión de un precursor, no porque hubiera cultivado con diligencia particular este tipo de estudio, sino porque su filosofía al arruinar la metafísica aristotélicotomista abandonaba a la fe el mundo de la teología y a un saber sobre los cuerpos el ancho universo terrenal. Lo estudiaremos en un capítulo posterior por la extraordinaria proyección que tuvo en las ideas políticas y sociales de la época. Por el momento pondremos de relieve el valor de las especulaciones físico-matemáticas, como signo de la inclinación al dominio del mundo físico.

Juan Buridan es el primer nombre que viene a nuestro recuerdo, convocado por la leyenda que lo asoció con ajetreos y aventuras un poco al margen de su actividad científica. Dejando de lado los aspectos pintorescos de su vida y limitándonos parcamente a señalar su influencia en el advenimiento de las ciencias físico-matemáticas, es conocida la importancia de Buridan por haber anticipado teorías, que siglos más adelante serían sistematizadas por Isaac Newton.

Tomó por punto de partida de sus especulaciones la crítica hecha por Filopón a la interpretación aristotélica del movimiento físico. Buridan sostuvo que una cosa puede seguir moviéndose por el impulso recibido de la causa motora. Este impulso era proporcional a la velocidad impresa por el motor y al peso del cuerpo afectado por él. La resistencia del aire se hace sentir, cada vez más decisivamente sobre la fuerza del movimiento, hasta que el cuerpo se detenga y caiga sobre la tierra impulsado por su propia gravitación. En esta caída, Buridan exponía la ley de una aceleración progresiva provocada por la acción del peso del cuerpo. No ideó las fórmulas algebraicas para dar exacta precisión a sus leyes, pero puso sus experiencias en la vía de su futura formalización matemática.

La teoría del *impetus* o impulso propuesta por Juan Buridan fue retomada en la misma Universidad de París por su discípulo Alberto de Helmstedt o de Ricmestorp, llamado también *Albertutius* o *Albertus Parvus* para colocarlo un poco a la sombra del gran Alberto del siglo anterior.

Albertutius escribió un comentario DE COELO ET MUNDO donde aplicó la teoría de Buridan al movimiento de los astros y extendió el problema de la gravitación de los cuerpos a la posición misma de la tierra en el orbe. La teoría de Buridan estuvo limitada a la esfera terrestre. Albertutius, con empuje que contradice el diminutivo, la proyectó al universo entero y se lanzó, en la mitad del siglo XIV, a exponer una teoría de la gravitación universal que recién en el siglo XVII hallaría su definitiva formulación. Pero antes de entrar para siempre en el sistema de Newton, encontraron en Nicolás de Oreame un expositor genial.

Original de Bayeux, en Normandía, hizo sus estudios teológicos en la Universidad de París donde alcanzó altos grados académicos antes de culminar su carrera sacerdotal en el obispado de Lisieux donde murió en 1382.

Inteligencia inquieta y abierta a todos los intereses filosóficos y científicos, parece haber nacido expresamente para contrariar la concurrida idea de una Edad Media clausurada en el miedo al conocimiento.

Sin entrar a considerar sus investigaciones sobre la economía, la política y la ética, mencionaremos solamente sus descubrimientos en continuidad a los trabajos emprendidos por Buridan y Albertutius. Precursor de Copérnico, estudió la caída de los cuerpos, estableció con gran aproximación el movimiento diurno de la tierra e imaginó un sistema de coordenadas para el estudio de las intensidades. En el campo de la mecánica ideó una relación rigurosa entre el tiempo y el espacio, mediante la observación de un cuerpo animado con un movimiento constantemente uniforme.

Con respecto a sus especulaciones en torno al movimiento diurno, es opinión de Pierre Duhem, moderno historiador de los sistemas físicos, que *"su claridad y precisión superan lo que Copérnico escribió sobre el mismo asunto"*.

3. El burgués y la cultura

A fines del siglo XII y durante todo el siglo XIII la formación superior dada por la universidad había dejado de ser del dominio exclusivo de los sacerdotes. El auge del comercio y la complicación de los trámites financieros obligaron a tomar cuenta de estas nuevas realidades y a estudiarlas con todos los recaudos de un saber científico. Esto abrió un amplio panorama de intereses capaces de despertar la inteligencia de los burgueses que comenzaron a adquirir conocimientos de matemáticas, economía y finanzas y a promover este tipo de estudio para dar soluciones adecuadas a los diversos problemas planteados por la complejidad de las transacciones comerciales de la época.

Como expresa Le Goff en su breve tratado titulado MERCADERES Y BANQUEROS DE LA EDAD MEDIA, las necesidades comerciales influyeron sobre la escritura y obligaron a idear tipos de letras más fáciles y cómodas para el rápido trámite de los negocios. Se terminaron los signos complicados y aparatosos con que las cancillerías llenaban sus pergaminos y concluyó el auge de las letras alambicadas que fueron la gloria de los copistas medievales.

El ritmo del mundo se aceleraba y un nuevo sistema de escritura trataba de alcanzar la rápida marcha de la historia.

El mismo espíritu mercantil introdujo el gusto por los aparatos de calcular, todavía muy rudimentarios como el ábaco y el tablero, pero que llenaban las funciones con la rapidez deseada por los agentes del tráfico económico.

En los asuntos humanos es fácil confundir los efectos con las causas y tomar la promoción de todos estos conocimientos científicos como una consecuencia del comercio, como si éste no fuera a su vez el resultado de una preferencia valorativa decidida por la nueva actitud espiritual encarnada en la burguesía. Nada más ilustrativo a este respecto que el éxito obtenido por el libro de Marco Polo sobre sus famosos viajes orientales. El autor lo llamó LIBRO DE LAS MARAVILLAS y no es de extrañar el efecto mágico producido en la imaginación de toda aquella gente, ansiosa por conquistar el espacio terrestre con una mezcla turbia de codicia y deseos de aventuras. La cartografía tomó vuelo y junto con ella las descripciones de los lugares visitados por los comerciantes y las noticias sobre las rutas seguidas por las caravanas y los barcos.

La expresión más completa y cabal del nuevo espíritu, en su lucha por manifestarse sobre el trasfondo todavía cristiano de la cultura, fue la ciudad. La distribución general de los centros urbanos no cambió de manera radical e inmediata. La ciudad de los siglos XIV y XV siguió teniendo un aspecto religioso y militar en todo parecido a la ciudad medieval. La vida comercial se hizo más intensa en algunos lugares y las expresiones del culto y el arte militar comenzaron a delatar el cambio de espíritu de toda la sociedad. Las corporaciones de oficios más ricas aumentaron el lujo de sus capillas e influyeron en las modalidades de un arte menos austero. El ornato cubrió las estructuras y la ostentación de los signos visibles de la riqueza se opuso en contraste a la pobreza, bastante declamatoria, de los que reclamaban un retorno a las formas despojadas y severas.

Los atrios de las catedrales fueron teatro de representaciones escénicas donde junto al drama de inspiración

litúrgica comenzó a figurar la comedia de pequeñas peripecias de la vida burguesa. Las observaciones satíricas sobre la vida conyugal y los pequeños sainetes de cuernos para regocijo de las comadres trajeron a escena los lances de una sociedad realista y llena de comicidad.

La vida militar cambió de espíritu y dejó de ser esencialmente caballeresca y noble para dar entrada a los cuerpos de infantería: piqueros, alabarderos y flecheros, cuyas formas de combatir herían el orgullo deportivo de los antiguos señores. La batalla de Azincourt fue un doloroso toque de atención para los caballeros franceses, ignominiosamente derrotados por una lluvia de flechas y piedras exitosamente dirigida por los arqueros y honderos de Escocia e Inglaterra.

La guerra se racionalizó y sin perder totalmente sus formas lúdicas tomó cuerpo la idea de ganar la batalla sin complicarse excesivamente por las maneras de llevar a término el combate. La idea de juego y competencia nobles daba paso a un lúcido deseo de predominio político más conforme con la nueva modalidad.

La religión comenzó también a sufrir el asedio de la inteligencia burguesa, fundamentalmente preocupada por razones de utilidad y economía. La Iglesia Católica resistió el ataque, pero no sin ceder a las presiones del momento en puntos que no consideró lesivos para la integridad del dogma.

El mundo burgués, sin atacar directamente los principios de la fe, modificó la actitud práctica de los cristianos y los aproximó a sus propias formas de ver la vida. Sin lugar a dudas muchas herejías de la época expresan el espíritu burgués y otras parecen reacciones suscitadas por los excesos de la prudencia carnal de la burguesía. En realidad el burgués nunca encontró en la Iglesia Católica la expresión de una espiritualidad capaz de satisfacerlo completamente. Sólo una religión secularizada podía responder a la índole de su espíritu. Aunque los siglos catorce y quince conocieron algunos intentos de esta naturaleza, el viejo servidor cristiano no había muerto del todo en el fondo de la burguesía de la época, y en las ocasiones más importantes de la vida volvía por sus fueros y terminaba con el burgués arrodillado frente al altar o en trances de asegurar su último negocio con Dios.

Es curioso advertir en la época la expansión de expresiones de fe regresivas —supersticiosas y diabólicas— como fenómenos tal vez compensatorios de la racionalidad invasora. Los siglos catorce y quince, junto a las sutilezas de una teología y una lógica dominadas por la dialéctica, de una matemática inclinada al comercio y de un tráfico proyectado por el espíritu financiero, se llenaron de diablos y de brujas, de milagreros inspirados y de falsos eremitas asediados por los demonios.

Como observamos al considerar la espiritualidad de este tiempo, el ambiente cultural manifestaba también los violentos contrastes entre un racionalismo dominador en todas las expresiones de la vida social y un misticismo en ocasiones reñido con las formas ortodoxas sostenidas por la Iglesia.

En estas contradicciones se advierte la distinción mal intencionada, entre Iglesia carismática e Iglesia institucional. Se lucha por separar una y otra, como si el carácter social de la Iglesia organizada corrompiera la excelsitud de sus carismas sobrenaturales. Sobre la base de este contraste dialéctico se perfila una escisión maliciosamente explotada por unos y un poco bobamente creída por otros. La filosofía se aparta cada vez más de la teología y la fe busca refugio en el abandono de todas las defensas sapienciales. El ancho campo del mundo es librado a un conocimiento frío y dominador, cuando no a los deseos impuros de las prácticas mágicas, de la alquimia o de una *gnosis* donde se mezclan conocimientos provenientes de las supersticiones de los antiguos cultos esotéricos.

4. Ascensión de la burguesía

La burguesía encarnó con vigor extraordinario el nuevo espíritu y su actividad provocará la transformación de la ciudad cristiana en eso que podríamos llamar, por ahora, la ciudad moderna. El proceso se llamó y se llama revolución. En su raíz más profunda es una secularización de las nociones espirituales cristianas que en vez de orien-

tarse a la realización del Reino de Dios en la obediencia a la gracia, se vuelcan sobre el mundo para crearlo sobre la tierra con las solas fuerzas del hombre.

El proceso fue lento, de modo particular en sus comienzos. Probablemente sus protagonistas no tuvieron de inmediato la clara conciencia de sus propósitos y fue necesario un progresivo movimiento de decantación para que los objetivos revolucionarios aparecieran con nitidez en la inteligencia de sus gestores. Por lo demás las fuerzas religiosas demostraron una vitalidad muy grande y resistieron con bastante éxito los primeros ataques llevados contra su imperio. Los siglos XVI y XVII verán surgir un período cultural designado en la historia como *barroco*. El nombre se refiere especialmente a las expresiones artísticas del período, pero no está del todo mal aplicado al resto del mundo cultural, si la palabra denota el carácter bastante mezclado del espíritu que transita por sus creaciones. Todavía se resiste un fondo cristiano en la ordenación de la vida espiritual de la gente, en la presencia de la Iglesia, en la fuerza religiosa que respalda la autoridad de los monarcas, en una nobleza más o menos fiel al modelo de la antigua caballería y en la persistencia de la fe en las creencias tradicionales. El cambio operado en la valoración de la vida aparece con nitidez en los representantes más notables del pensamiento y de la acción, en los grandes financieros del estamento burgués y en los príncipes. El pueblo común siente las conmociones espirituales de la época y en muchas oportunidades se hace eco de movimientos religiosos capaces de ponerlo en pugna con la Iglesia, pero estas reacciones no son tanto el producto de una laicización progresiva, como una protesta contra la institución social de la Iglesia, en nombre de un pretendido retorno carismático a las fuentes evangélicas.

La estabilidad de la ciudad barroca conoció una fuerte crisis durante los dos siglos que estamos considerando. En el siglo XIV la expansión económica iniciada por las cruzadas se detuvo. Occidente pareció cerrarse un momento entre sus propios límites y la burguesía formada en el comercio del siglo anterior concentró sus

fuerzas en el terreno político local y trató de fundar su poder sobre la ciudad sobre el predominio económico. En muchas ciudades de Italia y Flandes logró pronto esta deseada prelacía, pero en países poseedores de una política nacional más intensa, se conformó con apoyar las corrientes centralizadoras de los monarcas, en detrimento de los poderes locales de tipo feudal.

El advenimiento al poder de este estamento despojado de toda autoridad sacral chocó contra el pueblo, el clero y la nobleza. Los resultados en Flandes y en Italia fueron la guerra civil permanente, las querellas municipales y los levantamientos provocados por los gremios menos favorecidos por la fortuna frente a las amenazas de las oligarquías comerciales.

A este malestar provocado por el advenimiento al poder político del dinero se sumaron dos flagelos: el hambre de 1315 y la peste negra entre 1347 y 1350. El descenso demográfico producido por ambas catástrofes fue tremendo y Occidente vio reducida su población a casi dos tercios del total. Este descenso brusco de la población trajo consecuencias económicas imprevisibles y agudizó los conflictos desatados por las industrias nacientes y el comercio.

Las primeras revueltas sociales conocidas en Flandes no nacieron de una plebe miserable y hacinada, sino de las ligas comerciales enriquecidas en el tráfico y con ganas de arrancar a la nobleza la autoridad judicial y política. La revolución que comenzaba en las ciudades se extendió al campo donde tomó un carácter decididamente antifeudal y anticlerical. El radicalismo de las medidas tomadas por los paisanos y apoyadas por los burgueses de Ipres y de Brujas fueron tan espantosas que el rey de Francia debió intervenir para poner término a los desmanes.

En Inglaterra hubo una insurrección semejante en 1381 que, como la de Flandes, tuvo un carácter violento sin que los excesos, en una y otra parte, hayan sido provocados por la miseria. Henry Pirenne afirma que la *"condición de los paisanos ingleses no había cesado de mejorar a lo largo del siglo XIII gracias a la substitución*

de las antiguas prestaciones serviles, por un impuesto en dinero" [4].

Sin lugar a dudas las revueltas tuvieron carácter social y se hicieron para sacudir el yugo de las servidumbres contra los restos feudales que todavía persistían, pero las motivaciones más profundas fueron, como siempre, de índole espiritual. Una ola de fervor místico contribuyó a fanatizar a los campesinos que, obedientes a las inspiraciones de los herejes *lollards*, soñaban con un comunismo místico en un mundo justo e igualitario. La reacción conservadora, mucho más numerosa, fue terrible. A la brutalidad de los paisanos insurrectos, se contestó con una despiadada y prolija liquidación física. El mismo Henri Pirenne, cuya formación marxista es conocida, considera a estos movimientos como "*sobresaltos locales y pasajeros, accesos de cóleras sin mañanas*".

El carácter sistemático y organizado de las revoluciones del siglo XIV se advierte en los movimientos burgueses de los municipios. Hasta ese momento las ciudades de intensa vida comercial estaban dominadas por un patriciado de origen burgués que regía la ciudad con el mismo criterio con que llevaba sus libros de cuenta. El sistema tuvo ventajas en épocas de prosperidad, pero bastó la crisis de los años de hambre y peste para que naciera en ese patriciado la idea genial de hacer pagar a los estamentos pobres las consecuencias de sus desastres económicos. Era una idea cartesiana, clara y distinta, pero con escasas posibilidades de hallar simpatizantes entre la gente de pueblo. Los gremios más pobres se levantaron con el propósito de defender sus antiguos privilegios sociales y a la depresión económica sucedió una reyerta caótica entre trabajadores contra comerciantes e industriales.

La vida económica tiene su propia naturaleza y como todos estos obreros recibían su pan del crecimiento de la producción y éste se alimentaba con el comercio, pronto aprendieron, a sus propias expensas, que una economía

[4] Henri Pirenne, HISTOIRE ÉCONOMIQUE DE L'OCCIDENT MÉDIÉVAL, Bruges, Desclée de Brouwer, 1951.

de lucro exige la existencia del pulpo capitalista y no es posible prescindir de él, sin que la ruina se señoree de toda la ciudad. En algunas ciudades, los revolucionarios llegaron a un acuerdo con la alta burguesía, en otras fueron asediados por la coalición de las fuerzas adversarias; y cuando se cerraron los puertos, bloqueados por las grandes casas de contrataciones, y los campesinos no llevaron sus provisiones a los mercados, el hambre minó la resistencia subversiva y la revolución terminó en derrota ominosa.

Hasta el siglo XIII la economía financiera no tuvo la importancia que adquirió durante el XIV y mucho menos una influencia decisiva en la vida política de las ciudades comerciales. Los conflictos sociales obligaron a la oligarquía a buscar apoyo en fuerzas militares capaces de darle seguridad frente a los motines. Estos protectores mostraron pronto que el papel de instrumentos no los satisfacía plenamente en sus ambiciones y pusieron toda su energía en asumir la dirección de los asuntos públicos procurando un equilibrio de intereses entre las fuerzas en pugna.

La suerte de tales principados fue varia: desde los reyes de Francia, Castilla y Aragón, Inglaterra y Nápoles, hasta los ganfalonieros y podestás de las diversas ciudades italianas o los grandes duques de Alemania, sin olvidarnos de un emperador cada día más menguado en sus fuerzas, los resultados políticos eran bastante diferentes. Con todo se pueden señalar líneas más o menos comunes, trazadas por la prudencia, y que coincidían en centrar el poder en torno a un cierto equilibrio entre intereses capitalistas, derechos corporativos y privilegios nobles y eclesiásticos. El éxito de la monarquía moderna residió, precisamente, en la justa distribución de todos esos poderes y en su equilibrada conjunción.

No basta señalar el auge de la economía capitalista para comprender el triunfo de la mentalidad racionalista encarnada en la burguesía. La solución política dada por las monarquías nacionales lleva bien marcado el sello de este espíritu. Cuando Maquiavelo codifique las nuevas políticas en sus reflexiones sobre el PRÍNCIPE y los DISCURSOS SOBRE LAS DÉCADAS DE TITO LIVIO, habrá expresado el

pensamiento de la época, tal como se entendía en el nivel de los conductores políticos.

5. El naturalismo burgués en la literatura del siglo XIV

Nada mejor, para observar el contraste entre el mundo que desaparecía y la nueva mentalidad inspirada por la ascensión del burgués, que examinar LE ROMAN DE LA ROSE escrito por Guillermo de Lorris en los comienzos del siglo XIII y la continuación dada por Jean de Meung en el último cuarto de ese mismo siglo.

Mientras Guillermo de Lorris se mantuvo fiel al espíritu caballeresco y al complicado gusto por la alegoría galante, Jean de Meung se empeñó en acentuar las divergencias entre el modo de su antecesor y el suyo propio, iluminado por las nuevas ideas que soplaban en los claustros universitarios.

A la espontánea ingenuidad del primer poeta, opone una labor tenaz y firmemente adherida a una erudición prolija y fundamentalmente preocupada por extraer conclusiones prácticas de su oficio juglaresco. Guillermo de Lorris escribía para solaz de un público mundano que veía en la poesía un entretenimiento y no un modo de instruirse. Jean de Meung se erige en profesor y en uso de un realismo capaz de inspirar repugnancia al gusto refinado de Guillermo de Lorris, trata de extraer preceptos morales de las situaciones equívocas provocadas por la casuística de las *cortes de amor.*

La forma presuntuosa y complicada y la extensión del poema de Jean de Meung no explican hoy su increíble fortuna, pues durante mucho tiempo fue efectivamente leído y comentado, sin que los veinticinco mil versos rimados por el tenaz poeta hicieron retroceder a gentes acostumbradas a tiradas de extensión aún más asombrosas.

Las reflexiones filosóficas en torno a la vejez, la razón, los estudios y la enseñanza, ocupan una buena parte de este extraño poema de amor, donde las mujeres, presentadas con gran delicadeza por Guillermo de Lorris, encuentran en Jean de Meung un ácido censor que no les

perdona ni la belleza. Un naturalismo sin ilusiones impone su violento contraste al idealismo amoroso de la lírica medieval. Para Jean de Meung el amor tiene por fin la procreación. Fuera de este motivo rigurosamente señalado por la especie, todo lo demás es perder el tiempo en vanas zalemas y echar a perder a las mujeres apartándolas de sus deberes de estado.

El mismo vigor crítico lo lleva a examinar con mal ceño el origen de las propiedades y de los gobiernos. Hoy puede llamar la atención la libertad con que se expresa a este respecto.

> *"Un gran vilain entre eux eslurent,*
> *Le plus ossu de quanqu'il furent,*
> *Le plus corsu et greignor,*
> *Si le firent prince et seignor . . .".*

Los versos expresan con candor la naciente soberbia del cagatintas y las ínfulas que permite el nuevo saber, para colocarse a una altura desde la que juzga con desdén a los hombres de armas. Felizmente para su autor, estos últimos no lo tomaban muy en serio, aunque todo hace suponer que conocían su obra. En otros libros el poeta dedicó sus trabajos al conde de Eu y al mismo rey de Francia, Felipe el Hermoso. Lo dice con cierta ostentación en su testamento, para no ser menos que nadie y seguir la moda de la época: *"Dieus m'a doné servir les plus grans gens de France".*

"Su éxito —comenta Edmond Faral en la HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE dirigida por Bedier y Hazard— *duró tres siglos y se fundaba en los méritos del escritor que eran reales, y sobre los de su pensamiento, del que se exageraba, por desconocimiento de las fuentes, su originalidad".*

Jean de Meung tiene el valor de un símbolo. Con él, el naturalismo filosófico invadió el terreno de la poesía e inició su crítica a la antigua visión poética del amor cortés. La nueva mentalidad tiene a su favor un criterio más exacto de la realidad y no teme llamar a las cosas por su nombre.

Capítuo IV: *La filosofía política en la universidad del siglo XIV*

1. La herencia del siglo anterior

George de Lagarde señala, inspirándose en un artículo de Dom Lottin sobre Abelardo y sus pedisecuos, que de haberse impuesto la orientación dada por el maestro nantés a las reflexiones sobre la justicia, Occidente hubiera conocido una ciencia positiva sobre las costumbres y el Estado, con anterioridad al siglo XIII[5].

El bagaje intelectual de las universidades europeas, en los albores del siglo de Santo Tomás, era bastante magro en todo lo referente a estudios sobre los principios de la política. Se comentaba el DE CONSOLATIONE de Boecio, los libros de Cicerón DE OFFICIIS y DE LEGIBUS, se leía el TIMEO de Platón y –no siempre– una parte de la ÉTICA NICOMAQUEA de Aristóteles. *"Para encontrar las bases científicas, en el sentido medieval del término, de una ciencia social, se deberá esperar la reconquista de la enciclopedia aristotélica"*[6].

A partir de la mitad del siglo XIII se conoció en la universidad una traducción completa de la ETICA NICOMAQUEA atribuida a Hermann el Alemán y a Roberto Grosseteste. Este libro servirá de guía en los primeros pasos dados en la filosofía política del Estagirita.

El dilema planteado a los estudiosos de esa época respecto a los estudios políticos, consistía en saber si las reflexiones sobre la justicia correspondían en propiedad al

[5] Georges de Lagarde, LA NAISSANCE DE L'ESPRIT LAIQUE, T. II, *Secteur social de la scolastique*, París, Nauwelaerts, 1958, pág. 10.

[6] Ibídem, pág. 12.

filósofo o al jurista. Roger Bacon lo resolvió a favor de la filosofía cuando constató con su habitual causticidad:

"Qué desgracia que esta rama de la filosofía sea cultivada entre los latinos solamente por los laicos. Le dan un alcance exclusivamente mundano, limitándose a estudiar lo que emperadores y reyes dictaron. Ignoran las enseñanzas de Aristóteles y Teofrates sobre este problema capital".

La POLÍTICA de Aristóteles fue conocida recién en 1260 y durante los primeros años del siglo XIV se leyó junto con los comentarios de Alberto Magno, Tomás de Aquino y Aegidio Romano.

De Lagarde, en el segundo capítulo de la obra citada, estudia la influencia de Averroes en la Universidad de París y de modo particular en la Facultad de Artes donde se hizo sentir con más vigor. Después de examinar algunas tesis filosóficas inspiradas por el gran comentador árabe, observa la influencia de Averroes sobre la filosofía política de los comienzos del siglo XIV y llega a la conclusión que la calificación de *Averroísmo latino* para designar el movimiento racionalista de la época, no es totalmente adecuado.

Sin duda no falta el influjo de Averroes, pero no es único ni mucho menos determinante. El movimiento conocido con ese nombre recoge otras corrientes del pensamiento pagano y entronca con un linaje de espíritus siempre vivo en la Edad Media, por sus preferencias dialécticas.

Se pensó en una decisiva influencia averroísta porque se tuvo especialmente en cuenta la tesis de la doble verdad, sostenida con el propósito de eludir el anatema de los celosos guardianes del orden. No seguiremos a De Lagarde en los detalles de su demostración, ni penetraremos en el aparato de su erudición. Nos limitamos a los resultados obtenidos por el célebre estudioso de la última Edad Media y tomamos nota de las principales tesis de los averroístas latinos que configuran una filosofía política, muy distinta a la acuñada por Santo Tomás de Aquino.

a. Naturalismo: se brega por una conducta conforme a las inclinaciones naturales y se rechaza el cultivo de las virtudes que se oponen a ellas, como la humildad y la castidad.

b. Necesidad universal: el orden del universo discurre necesariamente de su primer principio. En esta concepción determinista no hace falta la fe en la Providencia y prácticamente desaparece el valor de la Revelación.

c. La idea de un intelecto que anima la materia pasiva de los individuos humanos ha nacido de algunos textos aristotélicos poco precisos. El texto de Boecio de Dacia citado por De Lagarde no parece confirmar esta tesis. Santo Tomás, en uno de sus opúsculos, combate esta extraña doctrina y lo hace con armas esencialmente aristotélicas.

Parece perfectamente legítimo extraer de estas premisas conclusiones políticas autoritarias y conformes a una primacía de lo temporal sobre lo espiritual. Así sucedió efectivamente en Marsilio de Padua, pero en los primeros promotores del movimiento las ideas políticas están algo más matizadas que en el paduano y en nada reñidas con cierto espíritu de rebeldía, enemigo de toda autoridad, tanto espiritual como temporal.

Jean de Meung, el autor de la segunda parte de nuestro conocido ROMAN DE LA ROSE y portavoz popular de este radicalismo racionalista de inspiración averroísta, ofrece una versión sin tapujos de ese naturalismo un tanto anárquico del que hacía gala sin exponerse demasiado. Con todo, las ideas aristotélicas sobre el orden natural no parecen haber hecho mucha mella en el ánimo de este burgués enemigo de tutelas. Hay un punto de acuerdo entre los tratadistas más sesudos y el esclarecido poeta: el orden social ha sido hecho arbitrariamente por el hombre en vista de su felicidad terrena. Nada más lejos del pensamiento aristotélico que este contractualismo anticipador de pensadores venideros y donde cualquier historiador de las ideas puede descubrir la veta del espíritu comercial.

2. El tomismo a fines del siglo XIII

Santo Tomás y San Buenaventura encarnaron en el siglo XIII dos vertientes sociopolíticas diferentes. Mientras el doctor dominico seguía de cerca el carácter social de la naturaleza humana y recogía los cambios introducidos por el curso de la historia, el maestro franciscano se replegaba en el ejemplarismo de una teocracia mística, reproducida en la jerarquía paradigmática de la pirámide feudal.

La orientación más concreta y natural de Tomás tendrá mejor acogida en el último cuarto del siglo XIII. Varios nombres vienen a la pluma cuando se trata de exponer las ideas de los continuadores inmediatos al Doctor Común, pero pocos tienen tanto derecho a ser recordados como Pedro de Auvernia, Gil de Roma y Tolomeo de Lucca.

Todos estos coincidían en acentuar el carácter social de la naturaleza humana, en sostener la primacía del bien común sobre los bienes particulares y en señalar la potencia intelectual del hombre como la verdadera causa eficiente del orden sociopolítico.

La raíz espiritual de la sociabilidad convierte al orden político en un accidente propio de índole moral. La sociedad, para estos pensadores, es un todo accidental orgánico a través del cual el hombre logra su plenitud natural. Deshacer la república —dirá Remigio Girolami— es destruirse a sí mismo: *"Si non es civis, non es homo, quia homo est naturaliter animal civile"*.

De Lagarde destaca, entre los continuadores de Santo Tomás, el valor particular de Tolomeo de Lucca, no tanto por su fidelidad a la doctrina del Angélico cuanto por la nueva orientación impresa a la reflexión social. Por primera vez la doctrina sociopolítica abandona su carácter académico y entra con todas sus fuerzas en las querellas de la época.

Tolomeo de Lucca tomará partido a favor de Bonifacio VIII en la famosa polémica contra los *fratticelli* de la orden de San Francisco y pondrá todo el peso intelectual de su aristotelismo en sostener el derecho del papa a la monarquía universal.

El litigio bonifaciano tiene importancia capital como punto crítico donde convergen los más opuestos intereses espirituales y en donde divergen las principales corrientes aristotélicas. La unidad doctrinaria del aristotelismo se pierde en la controversia desatada en torno a las relaciones del poder papal con el imperio y pone al descubierto los diferentes matices interpretativos de los pedisecuos del Estagirita.

No obstante las diferencias, todos estos sistemas poseen una nota común: la implacable estructura dialéctica de un sistema construido racionalmente a partir de ciertos principios fundamentales. Santo Tomás no había intentado construir nada semejante, y en seguimiendo del mismo Aristételes procuró *"comprender la realidad y no edificar un sistema"*[7].

Para unir estas corrientes aristotélicas bajo un común denominador y separarlas, en función de esta nota, del auténtico tomismo, no basta señalar su pretensión sistemática. Había algo más grave todavía porque afectaba la integridad de la fe y no sólo la razón filosofante. La querella había destruido la armonía de la Iglesia y el Estado fundada en la distinción de naturaleza y gracia. La polémica suscitada entre ambos poderes inspirará, por un lado, un naturalismo político con pretensiones de convertir al Estado en el fin último de las naturales inclinaciones del hombre, por otro lado, un sobrenaturalismo con deseos de absorber la sociedad natural en las exigencias religiosas de la Iglesia.

Una y otra posiciones, rígidamente deducidas de principios filosóficos o teológicos puestos como premisas indiscutibles, se irán precisando mejor a lo largo del proceso y tendrán como sus sostenedores más radicales a Marsilio de Padua y Aegidio Romano por una y otra puesta.

Como Aegidio Romano ha sido el expositor egregio de la pretensión a absorber todo el poder temporal en el eclesiástico, dejamos para más adelante un ponderado examen de su tesis. Nos limitamos por el momento a señalar el cuño racionalista de su aristotelismo y la rabia

[7] Ibídem, pág. 122.

deductiva que puso en sus ejercicios dialécticos para probar sus asertos. De él es la frase que define a la sociedad eclesiástica como una totalidad y que su enemigo intelectual más cumplido, Marsilio de Padua, aplicará con el mismo rigor e idéntica falta de fineza política a la sociedad civil.

Las especulaciones en torno a la naturaleza de la Iglesia no quedarán en pura letra muerta. Sus mismos adversarios la recogieron y mientras unos se limitaban a negar las consecuencias extraídas por los partidarios del poder espiritual, otros aplicaban las nociones usadas para definir la Iglesia, con el objeto de exaltar el valor de la sociedad civil. El siglo XIV anticipa, en un contexto filosófico impregnado de escolasticismo, ideas que los pensadores de Occidente recogerán, algunos siglos después, dentro de un aparato conceptual estrictamente racionalista.

De Lagarde destaca la importancia que tiene la idea de orden en Aegidio Romano y el valor de sus opiniones con respecto a la fundamentación social del derecho. Antes que los nacionalistas modernos hicieran hincapié en estas ideas, aparentemente nuevas, Aegidio Romano había dicho, recogiendo una afirmación de Aristóteles: *"Fundamentum omnium jurium est communicatio hominum ad invicem"*. Y sobre este principio trataba de fundar el poder de la Iglesia para crear, orientar, ordenar los derechos de todos los miembros de su cuerpo.

Convenía citar esta opinión de Aegidio porque ilustra claramente una de las variedades intelectuales más típicas del siglo XIV. A su monolítica concepción de un orden social totalizado por la Iglesia, Juan de París, sin renunciar a la escuela tomista, opone una concepción más diluida donde ya se percibe la disolución del criterio medieval organicista y se advierte el nacimiento, aunque tímido, del individualismo burgués en materia de derecho.

3. Los sucesores de San Buenaventura

Buenaventura y Tomás abandonaron este mundo en el año 1274. Habían luchado firmemente por una misma

causa. Aunque con instrumentos racionales distintos, habían combatido al averroísmo latino en sus tesis contrarias al espíritu de la fe.

A la muerte de San Buenaventura no se dio entre sus seguidores la misma sagacidad para distinguir el sano aristotelismo de su versión averroísta. Prefirieron cerrarse en los límites de un agustinismo entendido sin gran amplitud y desde allí atacar a todo el aristotelismo hasta en sus reductos mejor defendidos, corriendo el riesgo de un desmendro filosófico notable en la explicación de los dogmas de fe.

Sería erróneo atribuir a todos los franciscanos una actitud contraria a toda influencia aristotélica. Muchos de ellos aceptaron el magisterio del Estagirita y llegaron a ser, como Roberto Grosseteste y Rogelio Bacon, maestros decididos dentro de la escolástica peripatética del siglo XIII. Para Bacon, Aristóteles era el *"señor de la filosofía"* y sus obras escritas *"el fundamento de todo saber"*. Pero buscar en Bacon un espejo fiel del franciscanismo es omitir uno de los rasgos más sobresalientes de su temperamento: la originalidad. De él se puede decir que fue Bacon antes que franciscano, y sus opiniones no pueden tomarse como la expresión de ninguna escuela.

Consideró el estudio del *opus* aristotélico como indispensable para cualquiera con deseos de adquirir el saber científico, pero donde el maestro se convertía para Bacon en guía indiscutible era en todo lo concerniente al orden práctico moral cuya lógica consecuencia era la constitución de la sociedad civil: *"Moralis et civilis scientia est scientia de fine, scientia nobilissima finis omnium partium philosophiae"*, ésta no puede ser otra que la política porque ella impera para el bien común de las ciudades y los reinos.

En las postrimerías del siglo XIII aparece otra figura franciscana de gran relieve, Ricardo de Middletown, que prepara junto con Bacon, Godofredo de Fontaines y Enrique de Gante, los antecedentes doctrinarios de la síntesis escotista, resumen genial de todas las direcciones franciscanas en los comienzos del siglo XIV.

¿En qué direcciones del pensamiento político estos autores anticipan el pensamiento de Duns Scoto? *a.* En

una acentuada disposición a usar la dialéctica en detrimento de un análisis más fiel a los datos de la realidad; *b.* En un marcado racionalismo lógico que por una parte enfatiza el realismo tomista y por otra tiende a disolverlo en puro formalismo. Este formalismo, al tiempo que reifica lo universal, exalta el valor de lo individual y crea así contradicciones de las que buscará una salida dialéctica antes que ontológica.

4. John Duns Scoto

Este célebre teólogo franciscano reúne con genio singular las encontradas corrientes filosóficas del declinante siglo XIII y prepara, en los albores del XIV, las soluciones doctrinarias del ocaso de la Edad Media. Su racionalismo complicado y sutil auspicia el esfuerzo lógico de Ockham en su faena simplificadora. Sin la complejidad de Scoto no se puede comprender el esquematismo de su genial continuador.

Nuestro interés especial es marcar el pensamiento social de Scoto, pero, como aconseja De Lagarde, no se puede evitar una somera referencia a los puntos más destacados de su metafísica.

Santo Tomás tomó por punto de partida del conocimiento a la substancia física y a la cosa sensible visible. Puesto en la tarea de examinar filosóficamente el ente real, Santo Tomás, inspirado en Avicenas pero corrigiéndolo con audaz penetración metafísica, distinguió la esencia o modo de ser de la cosa, de su *actus essendi* propiamente dicho. Esta decisión, fundada en la doctrina del acto y la potencia de Aristóteles, fue duramente criticada por Duns Scoto y resuelta formalmente en un sentido esencialista.

El punto de partida del conocimiento es también para Scoto la *res sensibilis visibilis* y en esta afirmación sigue fiel al espíritu del realismo clásico. Nuestro intelecto procede por abstracción de lo dado en los sentidos y logra así una noción universal del ser, en ente en tanto que ente, objeto propio de la reflexión metafísica.

Conocer al *ser absoluto* en tanto que ente, es verlo a la luz de una noción tan extensa como pobre en contenidos inteligibles. Conocerlo como el *ipsum esse subsistens*, como pretendía Santo Tomás, es hallarlo en la raíz de un saber intensivo del ser, supuesta la distinción de esencia y ser.

Para Scoto, en la unidad del ente, no puede haber distinción real sino solamente formal. La distinción real o entitativa es siempre entre un ente y otro. La distinción formal es aquella percibida por el intelecto entre dos modos de ser irreductibles.

Entre eso que es tal cosa y el *actus essendi* por el cual tal cosa es, nuestra inteligencia no logra fundar una representación conceptual distinta y por lo tanto no se puede hablar de distinción formal. Menos todavía de distinción real, porque no se trata de realidades diferentes, desde el momento que son una misma cosa.

En cambio el intelecto puede captar en los entes la estructura inteligible de ese mínimum formal que lo constituye en ente y distinguirla perfectamente de aquella que la hace ser cuerpo, animal, racional y hasta este individuo concreto, aquí y ahora, donde aparecen determinadas todas las formalidades.

Si la idea de ente en tanto que ente nace de la simple aprehensión de un núcleo de inteligibilidad común a todo lo que es, no puede extrañarnos el carácter unívoco que tiene el ser en la filosofía de Scoto.

"*Tal es la situación* —comenta Étienne Gilson—. *¿Qué hay que hacer para que la metafísica sea posible? Debe dársele por objeto una noción de ser tan completamente abstracta e indeterminada que pueda aplicarse indiferentemente a todo lo que es. Por esta razón la metafísica no puede alcanzar el «ipsum esse», que según Santo Tomás es el núcleo central de todo ente. Tales actos del ser son, en último análisis, irreductibles los unos a los otros; su estudio no versaría sobre un objeto verdaderamente uno. Para salvar la unidad de su objeto y por consiguiente su propia existencia, se lo considera como aquel en que se aplica un solo y mismo sentido a todo lo que es. Esto es lo que se expresa cuando se dice que el ser es unívoco*".

Del carácter unívoco del ente se desprenden una serie de consecuencias para la ontología que Scoto supo extraer con gran fidelidad a su propio punto de vista.

En primer lugar juzgó indispensable una distinción fundada en la apreciación de una formalidad inteligible capaz de convertirse en objeto de representación intelectual a modo de concepto. Un ente real ofrece a la inteligencia una serie de formalidades distintas, cada una de las cuales da nacimiento a una noción claramente discernible. El universal se encuentra individualizado en el ente concreto singular, pero al mismo tiempo conserva su universalidad.

Duns Scoto formulaba el problema de la naturaleza del universal de manera indudablemente aristotélica, pero con una decidida acentuación formalista que lo lleva de vuelta a un platonismo apenas disimulado por el realismo del punto de partida.

Este formalismo ontológico hará sentir su peso en el pensamiento social de Duns Scoto que, desde los primeros pasos del siglo XIV, se erige en el abuelo obligado de todos los futuros ideólogos.

Si los entes del universo mundo son conocidos, en primer lugar, por una noción común referida a un mínimum de inteligibilidad aplicable a todos, los entes particulares, antes de ser conocidos por aquello que los constituye en tales individuos, son distinguidos por su naturaleza común. Es decir *"la primera cosa que percibimos en un individuo es su naturaleza... la parte menos individual de su ser"*.

La naturaleza, principio intrínseco de las operaciones, une en un orden esencial a todos los individuos que participan de ella: *"Nihil est in universo, quod non habet ordinem essentialem inter entia, quia ab ordine partium est unitas universi"*.

Pero todas las esencias particulares participan a su vez de la más común y universal de todas: la entidad, que es el fundamento formal del orden universal.

No es difícil ver, por poco duchos que seamos en la lectura de los filósofos, el carácter esencial de este ordenamiento. Para Santo Tomás el universo creado, tanto filosófica como teológicamente, dependía de un primer *esse subsistens* cuyo acto creador, perfectamente libre y voluntario, sostenía la realidad entera por una participación de raíz existencial. En Duns Scoto el cuño platónico de su idea de participación metafísica marcará con sello formalista sus especulaciones sociopolíticas.

Debemos aclarar, de acuerdo con la opinión de De Lagarde, que Duns Scoto no aplicó nunca su inteligencia a la solución de los problemas inspirados por la actividad política ni se preocupó por darnos a conocer su pensamiento sobre los libros que trataban estas cuestiones. La frase de M. de Gandillac, citada por De Lagarde, expresa con claridad lo que Scoto pensaba acerca del asunto: *"Las comunidades políticas representan para él armonías demasiado precarias, para merecer un trato de verdaderas imágenes de la ciudad de Dios"*.

En este par de líneas conviene destacar dos puntos importantes para comprender la esencia de un espíritu formalista: el carácter precario del orden social humano lo hace imagen defectuosa de la ciudad de Dios. El verdadero orden se realiza cuando el hombre haya reconquistado la plenitud de su esencia personal. Nada más claro y, aparentemente, nada más de acuerdo con las enseñanzas de la teología. Nuestra verdadera ciudadanía pertenece al Reino de Dios. La ciudad terrena valdada por la prevaricación y el pecado es apenas un símil defectuoso del orden definitivo y, como tal, esencialmente dependiente de nuestra buena voluntad.

A efectos de precisar con rigor el valor de antecedente que tiene el pensamiento de Scoto en el mundo moderno, señalamos dos nuevos aspectos de su reflexión sobre la sociedad: el carácter libre del orden político y la aplicación voluntaria que pone el hombre para lograr una organización más aproximada al ideal esjatológico. Voluntad libre, supone el consentimiento de los participantes y por ende su aplicación personal en la creación del orden político. El ideal esencial está dado por la ciudad de Dios y los participantes tienen la obligación de introducir mejoras en ese producto de su actividad para aproximarlo a su modelo definitivo.

Capítulo V: *La querella de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso*

1. Introducción

Los conflictos entre la potestad eclesiástica y la civil no fueron cosa extraña durante el decurso de los siglos anteriores al XIV. Recordamos las luchas por las investiduras entre el papa y el emperador de ominosa memoria. Excomunión de un príncipe, deposición de un pontífice y proclamación de un antipapa no fueron cosas desconocidas por los cristianos, pero en este otoño medieval se advierte un cambio notable en el tono de las disputas, una especiosidad en la argumentación, una exasperación, una ultranza en las tesis defendidas que manifiestan claramente un nuevo espíritu introducido en las querellas por los legistas y los canonistas de la época.

Una nueva potencia, el reino de Francia, entraba en liza contra la autoridad del papa y recababa para una testa coronada todos los privilegios que antes poseía solamente el emperador y lo hacía, en nombre de una soberanía rescatada por los legistas, de las cenizas del derecho romano.

Por su parte, los defensores de las tesis papales sostuvieron con ardor derechos eclesiásticos que ningún pontífice se había atrevido a reclamar y que estaban reñidos, en su delirio deductivista, contra todas las posibilidades reales puestas al alcance de los papas.

Junto a las potestades trenzadas en el litigio, se vio aparecer por primera vez la catadura del ideólogo que apoyaba con la pluma una de las fuerzas en pugna y reclamaba para su partido los beneficios de la verdad absoluta. Estos intelectuales, formados en las universidades de la época, reemplazaban a los antiguos teólogos y si to-

davía usaban argumentos extraídos de las SAGRADAS ESCRITURAS o de los Padres de la Iglesia, lo hacían en apoyo de tesis profundamente marcadas por el espíritu partidario. Del viejo teólogo podía sospecharse una cierta parcialidad en la dosificación de las argumentaciones, pero siempre existía en ellos un reclamo sincero por la verdad implícita en el contenido de la Revelación. Los ideólogos apenas se preocupaban por la verdad cristiana y sus menciones a los contenidos de la fe eran simples medios para lograr sus propósitos perfectamente terrenales.

Antes de examinar las circunstancias históricas del conflicto, observemos las características de las fuerzas en pugna.

2. La monarquía de Francia

M. Robert Fawtier dedicó un excelente libro, LES CAPÉTIENS ET LA FRANCE, a estudiar la importancia de la dinastía de los Capetos en la formación y constitución del reino. Libro claro, preciso, donde se señalan los rasgos sobresalientes del poder que, en la época de Felipe el Hermoso, había de entrar tan sonoramente en conflicto con el papa.

Sin lugar a dudas la acción de los descendientes de Hugo Capeto fue extendiéndose paulatinamente desde la *Isla de Francia* hacia los otros territorios de la vieja Galia Es exagerado ver este progreso político como una conquista metódica hecha en nombre de un concepto moderno del Estado. Los primeros Capetos fueron señores feudales con una conciencia más o menos clara de tener una suerte de jurisdicción sobre los señoríos que reconocían con ellos lazos de vasallaje. Al mismo tiempo bregaron por la extensión de este tipo de autoridad y procedieron con la cauta serenidad de sus instintos conservadores, sin ceder al espíritu de aventura y siempre sostenidos por una suerte constante en la seguridad de su descendencia dinástica.

En los primeros pasos de su advenimiento al trono de Francia, los Capetos no tenían muy firme la idea de la transmisión hereditaria del poder y, tanto Hugo como

sus descendientes inmediatos, seguían siendo reyes elegidos. Confirma esta situación la negativa del arzobispo de Reims para consagrar al hijo de Hugo, Roberto el Piadoso, *"por temor de que la realeza adquiriera desde ese momento un sentido dinástico"*.

Cien años más tarde la ley sálica consagrará el derecho a la corona del hijo mayor del rey y de esta manera el uso impuesto por la familia de Hugo se convertirá en principio dinástico de la corona francesa.

La buena fortuna de los Capetos hizo que la costumbre de consolidar la suerte de los demás hijos del rey por medio del *apanage* redundara en beneficio del reino, no tanto por el valor mismo de la institución como por el cúmulo de circunstancias favorables en su desenvolvimiento histórico.

Fawtier señala que el *apanage* era una institución de derecho privado que consistía en anticipar sobre la herencia un territorio a título de propiedad pero con la prohibición a sus beneficiarios de reivindicarla para su sucesión cuando ésta se produjera. Los Capetos la convirtieron en una institución de derecho público y quedó establecido, en principio, que los príncipes de la sangre recibían en *apanage* diversos territorios que estaban bajo la corona.

La buena suerte de la dinastía quiso que muchos príncipes favorecidos con este privilegio murieran sin herederos y de este modo los territorios cedidos en feudo volvieran a la corona. Las costumbres feudales y la ausencia de un sentido político bien preciso del patrimonio real favorecían el fraccionamiento del reino como si se tratara de un dominio privado del que podía disponer la generosidad del monarca.

El mismo criterio reinaba en la administración y, como ésta se hacía a título privado, no había un tesoro nacional para los gastos ocasionados por las exigencias del gobierno. El rey vivía de sus dominios y de la explotación de sus tierras. Otra parte de sus rentas provenía de los honorarios cobrados como juez en la intervención de los pleitos entre sus vasallos.

La organización administrativa era muy simple y consistía en dividir el reino en circunscripciones a la cabeza de las cuales se colocaba un preboste para representar al rey. Los autores nos llaman la atención sobre el carácter poco delimitado de estas jurisdicciones. En éstas, como en todos los terrenos pertenecientes a los dominios feudales, el entrecruzamiento de las propiedades hacía de los países bajo jurisdicción real un mosaico de piezas poco de acuerdo con nuestros criterios geométricos.

Las funciones del preboste eran tan poco precisas como diferentes, según nuestros criterios, de lo que deben ser las actividades de un funcionario público. El preboste no tenía sueldo y su celo por los bienes puestos bajo su custodia dependía de su fidelidad al monarca. Esto no habla de un desinterés idílico. Un buen preboste no olvidaba de tomarse algunos adelantos sobre la propiedad administrada. Pero estas familiaridades con los bienes del dueño no estaban mal vistas por nadie y menos por el principal interesado.

El crecimiento del territorio real complicó las funciones y las organizaciones administrativas se hicieron más especializadas. Otros funcionarios reales se sumaron al preboste y la corte amplió los cargos destinados a colaboradores del rey. Se esbozó primero un consejo del reino y los jueces tomaron la costumbre de reunirse en parlamentos o tribunales de justicia. Por su parte los especializados en las finanzas reales constituirán las primeras cortes de cuentas.

Salvo el caso de algunos altos empleos relacionados con la guerra y el ejército, los otros miembros del servicio real eran reclutados entre la pequeña nobleza y la burguesía letrada a partir del siglo XIII. Estos burgueses, buenos conocedores del derecho, formarán la base de la nobleza de toga, cuyo celo por el cuidado de las cosas del reino es destacado por los historiadores como una característica típica de ese estamento. Hasta tal punto fueron solidarios con la suerte del monarca que resultan conmovedores sus esfuerzos para poner orden en la economía y evitar los estragos causados por la generosidad imprudente de los reyes. El espíritu burgués de estos

servidores se escandaliza ante la noble esplendidez de los reyes y bregan por la imposición de un criterio económico más exacto y calculado.

Fawtier advierte que estos funcionarios fueron leales a la corona y que si hubo entre ellos algunos que aprovecharon más de lo debido su relación con las arcas reales, fueron la excepción y no la regla.

El mismo celo puesto en la administración de los bienes, lo pondrán en la reivindicación de los derechos del rey. Esto explica el carácter enconoso que asume la lucha contra el papado, cuando los legistas encaren la defensa de aquello que se ha convertido en su razón de ser: los intereses del reino.

Estos legistas —escribe Fawtier— son generalmente originarios de las provincias meridionales, donde el derecho romano seguía siendo practicado en forma de costumbre. Por supuesto no se trata del derecho romano en su pureza original pero guarda con él relaciones esenciales.

Este derecho conservaba, entre otras nociones, una clara referencia a una sociedad organizada en Estado. La idea de Estado, de derecho del Estado, de justicia del Estado apareció en Francia convocada por esta clase social.

Los reyes medievales, demasiado ligados a las costumbres feudales, no reivindicaron una potestad absoluta, pero durante el reinado de Felipe el Hermoso algo de lo que será la monarquía moderna aparece entreverado con usos todavía caballerescos.

Otro punto que conviene aclarar cuando tratamos de la monarquía francesa en los siglos medievales es el de las finanzas. Dijimos que el rey vivía de sus dominios privados cuya explotación organizaba con el criterio de un terrateniente. Cuando sus ganancias excedían los gastos impuestos por las exigencias del oficio regio, el rey depositaba ese excedente en oro en una banca. En tiempo de Felipe el Hermoso el banco más firme lo tenía la orden de los templarios. Tener cuenta corriente en un banco significaba, en caso de necesidad, poder recurrir a él para obtener un préstamo. Esta eventualidad, frecuente en las finanzas reales, hacía que el tesoro real conociera también sus altibajos financieros. El terrible proceso hecho

por Felipe el Hermoso a los Caballeros del Templo proviene, en gran parte, de la cantidad, nada desdeñable, de las deudas reales.

Sin una hacienda fundada en impuestos fijos y sin ejército permanente, el poder del rey quedaba reducido a la administración de la justicia, único resorte de la acción real donde se podía percibir una efectiva organización de tipo estatal.

Tal vez haya sido el prestigio de la justicia real lo que provocó, desde el advenimiento de los Capetos, una lenta pero segura unificación de la nación francesa en torno a los usos de la región de donde procedía la monarquía. Probablemente ese mismo prestigio impuso el francés como lengua nacional de los antiguos territorios galos.

Fawtier admite junto al influjo unificador de la reyecía y, en cierto modo como una consecuencia de ella, la poderosa influencia de la Universidad de París. Protegida por la realeza se convirtió en un centro espiritual donde se formó la minoría que más tarde serviría los designios de esa monarquía, aun contra la autoridad del papa.

3. Felipe el Hermoso

Nieto de San Luis, hijo de Felipe III y de Isabel de Aragón, había nacido en Fontainebleau en 1268 y proclamado rey en 1285. Pese a su porte distinguido y a la belleza de su fisonomía, no es una figura simpática. Hablaba muy poco y el hielo azul de su dura mirada no estaba hecho para animar conversaciones. A la firmeza implacable del rostro respondía del interior una voluntad de acero y una falta total de escrúpulos para llevar adelante sus designios políticos, sin sentirse afectado por ningún respeto humano.

Con Felipe el Hermoso entra en plena función el grupo de los legistas y con él el comienzo de una concepción moderna del Estado. El decurso de su reinado, desde 1285 hasta 1304, está señalado por una serie de sucesos

que pusieron a prueba su prestigio y no hicieron nada contra la atmósfera de implacable frialdad que rodeaba su figura. Los transportes caballerescos de la época de su abuelo habían desaparecido y su duro propósito de aumentar el poder monárquico dibujada el contorno del Estado moderno y del futuro absolutismo.

Su primera manifestación fue la guerra contra Eduardo I de Inglaterra y su resultado: la incorporación de la Guyena para el dominio de la corona de Francia. Durante el desarrollo de su acción contra Inglaterra se alió con los reyes de Suecia y Noruega y con las principales ciudades de la Liga Hanseática, con el propósito de bloquear la isla y obligarla a un pacto favorable a su política. El único país que se negó a la coalición montada por Felipe fue Flandes y en cuanto el rey de Francia terminó sus asuntos con Eduardo I se volvió contra ese país y lo tomó. Los flamencos no estuvieron mucho tiempo bajo el dominio francés y pronto un levantamiento de campesinos y burgueses venció al ejército comandado por Jacques de Chatillon. Nuevo ejército y nueva derrota francesa en la batalla de Courtrai obligaron a Felipe a montar con mucho cuidado una tercera empresa punitiva que destrozó la resistencia flamenca en la batalla de Mons en Puelle en 1304. El tratado de paz firmado luego del combate reconocía la independencia de Flandes, pero la corona de Francia se quedaba con las ciudades de Lille, Douai y Valenciennes.

Los inconvenientes guerreros de Felipe se hicieron sentir en sus finanzas. Como no tenía a su disposición otros recursos que los muy escasos provistos por sus dominios y los pocos seguros empréstitos feudales, recurrió a una serie de medidas fiscales completamente nuevas y poco simpáticas para las víctimas de esa eventualidad. Cargó con imposiciones las transacciones comerciales, inventó un impuesto al capital y otro a las ganancias, sacó dinero de los judíos y despojó a muchos prestamistas lombardos, quitó a muchos señores el derecho a acuñar monedas y provocó en su propio dinero una depreciación que le hizo perder el tercio de su valor. Por último inició contra los templarios un juicio tremendo

para despojarlos de sus inmensas riquezas en beneficio de la corona de Francia.

En este clima de violencia fiscal estalló la querella contra Bonifacio VIII.

4. Bonifacio VIII

A un rey como Felipe debía tocarle un papa como Bonifacio. A una voluntad dominante, otra no menos dura en el tenor de sus exigencias potestativas. Pero a lo largo de la querella, el rey de Francia dio pruebas permanentes de una mala voluntad que Bonifacio, por mucho que sus enemigos hayan cargado las tintas de sus excesos, nunca logró igualar.

Una lectura atenta a los acontecimientos del litigio revela un papa poseído de un deseo sincero de llegar a un acuerdo con Felipe sin renunciar, por supuesto, a las prerrogativas de su autoridad. El veneno proviene en primer lugar de los pedisecuos de Felipe y del partido contrario al papa encabezado por la familia de los Colonna. El famoso Sciarra Colonna, convertido en hombre de mano de Felipe bajo la dirección del canciller, Guillermo de Nogaret, sobresalió por su brutalidad y puso en la querella el peso de un odio desbordante.

Bonifacio VIII, antes de su coronación como sucesor de Pedro, se llamó Benedetto Gaetani y fue el cardenal que aconsejó a Celestino V su abdicación. Este hecho dio oportunidad a sus detractores para inventar una serie de detalles relacionados con la renuncia del papa franciscano, que dieron pie a una acusación formal: Bonifacio había obtenido la tiara pontificia por la simonía.

El cargo no tenía fundamentos serios, pero como la figura de Celestino V podía ser usada por la facción de los *fraticelli* y otros grupos interesados para provocar toda clase de inconvenientes, Bonifacio se vio obligado, previa consulta con el Colegio de Cardenales, a poner preso a Celestino para evitar fuese tomado por sus enemigos.

Hay testimonios —Tolomeo de Lucca y Guillermo de Nangis— de que Celestino estuvo bajo una custodia honesta, en un lugar seguro, tratado con deferencia. A pesar de todo no duró un año en tal situación y falleció el 19 de mayo de 1296. Por supuesto la muerte del antiguo anacoreta dio lugar a maledicencias que aumentaron la leyenda negra de Bonifacio.

Benedetto Gaetani era miembro de una ilustre familia de Agnani. Como estaba bien emparentado en la curia romana, hizo una rápida carrera eclesiástica. Después de haber logrado los doctorados de derecho civil y canónico y el capelo cardenalicio en 1281, tuvo a su cuidado algunas misiones diplomáticas. En una de ellas conoció a Felipe el Hermoso, quien, como si presintiera el porvenir, le "*pareció de pelo salvaje*".

El nivel de sus actuaciones como diplomático pontificio lo habituó al trato con los grandes y le permitió adquirir experiencia política. Se ha discutido seriamente sus condiciones de estadista y se las ha puesto en duda reprochándole una exagerada dureza de carácter.

Tal vez la recriminación tenga fundamento porque Bonifacio VIII tuvo de la dignidad apostólica un concepto anacrónico y trató de imponerse como jefe de la cristiandad en un momento en que esa prelacía estaba discutida en el terreno espiritual y materialmente muy poco respaldada.

Por desgracia para su renombre futuro tuvo también la enemistad de Dante Alighieri, quien, con toda generosidad, lo colocó en el infierno, y a sus pecados reales le añadió otros que indudablemente no había cometido. El poeta lo culpaba de haber tomado Palestrina a traición, bajo el consejo del condotiero Hugo de Montefeltro, y haber abrigado sólo esperanzas mundanas cuando se trataba de liberar el Santo Sepulcro. Una y otra acusación tienen poco asidero histórico, pues Guido de Montefeltro para el tiempo de la toma de Palestrina vestía el sayal franciscano y estaba de vuelta de sus pecados anteriores. En lo que respecta a Tierra Santa nunca dejó de pensar en su rescate. Tenía demasiado presente el pontificado de Inocente III para perder de vista ese propósito. Si sus proyectos de cruzada no fueron realizados, la culpa fue de los príncipes cristianos y no de su buena voluntad.

Época de confusión, especialmente en Italia donde la querella de guelfos y gibelinos se renovaba constantemente con nuevos motivos de discordia. Las facciones se sucedían unas a otras y obraban, una vez en el poder, con idéntica injusticia y el mismo desprecio por los derechos del enemigo.

5. La querella

Felipe, que necesitaba dinero para poder pagar los gastos de una política cada día más onerosa, no encontró mejor medio que gravar los bienes eclesiásticos con una carga impositiva. Bonifacio respondió con un bula fechada el 25 de febrero de 1295, CLERICIS LAICOS, donde prohibía rotundamente al clero francés pagar ningún impuesto sin consultar previamente a la Santa Sede. Felipe impidió que el dinero destinado al pontífice romano en calidad de tributo saliera de Francia.

Bonifacio frunció el ceño pero cedió ante la actitud decidida de Felipe y procuró congraciarse nuevamente con él, iniciando la canonización de San Luis. Los asuntos italianos no iban tan bien como para permitirse el lujo de un enemigo de la talla de Felipe. El clan Colonna y los *fraticelli* habían puesto pleito a su legitimidad y agitaban el país en contra suyo.

En 1300 decretó año jubilar y, por un momento, el entusiasmo de todos los que ganaban con el advenimiento a Roma de los peregrinos, le hizo creer que había triunfado de sus enemigos. La entrada y salida diaria de 30.000 personas convenció al papa del inmenso poder de Roma. Es opinión del historiador alemán Gustavo Schnürer que la constatación de este hecho se le subió un poco a la cabeza. En varias oportunidades se presentó en público revestido con las insignias imperiales: la corona y la espada y proclamando: *"Soy César, soy el emperador"*.

Un detalle había pasado inadvertido a este observador bastante sagaz: entre los miles de peregrinos que visitaron Roma no hubo un solo monarca. Este hecho, tan poco en consonancia con las antiguas costumbres medievales, era un signo terrible de los nuevos tiempos.

En 1301 entró nuevamente en relaciones diplomáticas con Felipe el Hermoso enviándole como embajador a Bernardo de Saisset. El rey de Francia consideró como un insulto la tratativa del papa y como el embajador era súbdito suyo lo acusó de alta traición y lo hizo encarcelar.

El papa exigió la inmediata excarcelación de su embajador y mediante la bula AUSCULTA FILI del 5 de diciembre de 1301 rectificó su anterior aprobación a los impuestos establecidos por el rey y prohibió al clero francés el pago del tributo. Al mismo tiempo convocó a un concilio en Roma donde el mismo Felipe estaba citado para comparecer ante las autoridades eclesiásticas para dar cuenta de su gestión como gobernante.

El rey francés, ni lerdo ni perezoso, puso en movimiento al aparato estatal para impedir la realización del concilio. Falsificó una bula del papa a la que llamó DEUM LIMES y presentó las exigencias del sumo pontífice bajo una forma de arrogante intolerancia apta para exasperar los ánimos de sus súbditos. En esta pseudo bula el papa ponía al rey de Francia bajo su directa dependencia y aunciaba medidas capaces de mover contra él el susceptible patriotismo de los galos. Felipe convocó a su vez para una asamblea nacional, la primera de este tipo que se realizaba en Francia, con la representación del tercer estado. El rey confiaba tanto en sus burgueses como en sus juristas para combatir las supuestas y las reales pretenciones de Bonifacio VIII e impedir la realización del concilio romano bajo acusación de tibieza patriótica a todos los prelados que cedieran a la invitación papal.

Bonifacio insistió en realizar el concilio y logró reunir en Roma a 39 obispos franceses que concurrieron pese a la oposición del rey. Inmediatamente el papa promulgó la bula UNAM SANCTAM donde discutía las relaciones del orden espiritual con el temporal conforme a la tradición impuesta por San Bernardo. Por desgracia para su causa tuvo el poco tino de presentar su reclamo con la fórmula lapidaria de Hugo de Saint-Victor. *"Es propio del poder espiritual instaurar el temporal y juzgarlo cuando es malo"*.

El argumento en sí mismo no era descabellado ni desdecía otras enseñanzas de la Iglesia, pero los tiempos

habían cambiado y las fuerzas reales de la Iglesia no rimaban con estas pretensiones.

Felipe el Hermoso envió a Guillermo de Nogaret, el más famoso de sus consejeros, para que acompañado de Sciarra Colonna se apoderaran de la persona del papa y lo trajeran a Francia para ser juzgado ante un tribunal eclesiástico designado por Felipe.

La operación de comando se hizo en la ciudad de Anagni, cuna de Bonifacio y ocasional residencia de la curia romana. Sciarra Colonna preparó el golpe con todo cuidado y se apoderó de la villa. El papa resistió a sus captores y dio tiempo a los burgueses de Anagni para organizar la defensa de su persona. Se salvó de ser trasladado a Francia, pero las violencias sufridas alteraron grandemente su salud y murió poco después, el 12 de octubre de 1303.

El nuevo papa Benedicto XI se apresuró a firmar la paz con Felipe y revocó todas las medidas capaces de perpetuar los conflictos con Francia. Las concesiones no satisficieron totalmente al rey Felipe. Cuando poco después murió Benedicto, la influencia de Felipe logró fuera coronado papa el arzobispo de Bordeaux Bertrand de Got que asumió el pontificado con el nombre de Clemente V.

6. Trasfondo intelectual de la querella

La lucha entre Felipe y Bonifacio ofrece al historiador diferentes niveles de consideración con distintos intereses puestos en juego. Uno es el encuentro de la potestad pontificia y la nueva fuerza del Estado nacional. Otro el juego teórico de los principios defendidos a uno y otro lado de la querella.

Los ideólogos de todas las épocas han tratado siempre de servir un poder poniendo a su servicio un elenco más o menos viable de justificaciones y explicaciones. El rey tuvo un clan de juristas para apoyar sus reclamos y hallar en el derecho romano un respaldo jurídico. El papa movió sus canonistas y éstos trataron de ganar la batalla recurriendo a los cánones eclesiásticos, a los decretales de los pontífices anteriores, a las SAGRADAS ESCRITURAS, a las opiniones de los Santos Padres y a los argumentos de los doctores de la Iglesia, sin advertir, muchas veces, que el tiempo de tales razones había pasado y que ellos mismos manifestaban el espíritu de la época, al exasperar posiciones doctrinarias, defendidas antes con menos acritud y más espíritu de verdad.

Entre los sostenedores del absolutismo papal emerge, con exagerado rigorismo, la figura de Aegidio Romano.

Nació en Roma en 1247 y entró en la orden de los eremitas de San Agustín donde recibió la unción sacerdotal. En 1269 fue profesor en la Universidad de París. Desde allí fue convocado por el rey de Francia para hacerse cargo de la educación del príncipe heredero, el futuro Felipe el Hermoso. General de su orden en 1292, fue designado arzobispo de Bourges tres años después.

Su experiencia como preceptor del príncipe le inspiró un tratado: DE REGIMINE PRINCIPUM, donde asienta —Aristóteles a mano— las máximas y principios morales de su concepción del poder.

El reino es comparado a un ser viviente cuyos órganos concurren a la realización del bien común. Este organismo social tiene un origen natural. Incoativamente aparece en la familia y crece hasta alcanzar las proporciones de una ciudad.

Con la desigualdad en las condiciones de los habitantes, nace la necesidad de arbitrar una justicia para imponer orden y equilibrio entre las distintas funciones y las diversas categorías sociales integrantes del Estado. En este justo ordenamiento de situaciones y aptitudes diversas, el hombre logra la perfección de su naturaleza.

Pero las ciudades no pueden bastarse a sí mismas porque unas cultivan un producto y otras otro. Para armonizar el concurso de las producciones diversas se ha impuesto la necesidad de unirlas en el reino. Partidario decidido de la monarquía, considera que la paz y la concordia de ese reino están mejor asegurados cuando manda uno solo. El primer motor de Aristóteles y el Dios único

de la teología cristiana dan respaldo matafísico a su opinión.

No desdeña el papel desempeñado por la aristocracia en la constitución de los consejos de la corona y por ende en la selección del monarca. Aegidio se inclina, teóricamente, por una monarquía electiva, pero examina sin prevenciones las ventajas de las sucesiones dinásticas hechas de varón a varón y proclama que esta costumbre pone la institución real al margen de las intrigas electorales y da continuidad a la obra de gobierno. El padre querrá siempre lo mejor para su hijo y procurará que éste reciba su reino en las mejores condiciones posibles.

Sus reflexiones políticas no constituyen una teoría general del Estado, ni una guía para dirigirse en las dificultades concretas de la faena política. Es más bien el trabajo de un pedagogo encargado de educar al príncipe heredero.

Insiste especialmente en todo aquello que hace a la formación moral del príncipe y a su función equilibradora de todos los cuerpos intermedios de la sociedad. En la acción de su gobierno, el príncipe debe ser respetuoso de los diversos cuerpos sociales que componen el reino porque así lo requieren la naturaleza y la razón al dividir la sociedad en diferentes órganos intermedios: familias, municipios, oficios, etc. Las leyes promulgadas por el rey tienen por finalidad establecer el equilibrio entre todas estas partes. La íntima coherencia impuesta a la sociedad por las leyes funda el valor de la justicia legal, porque convierte al ciudadano en miembro activo de un orden. La justicia del rey tiene carácter arquitectónico. Él no obedece a la ley, la engendra. Por esa razón lo llama *"animata lex"* y a la ley *"inanimatus princeps"*. Atentar contra la ley positiva poniendo en duda su justicia es destruir el orden social; el príncipe es la ley positiva hecha carne. El orden social halla en él su viva expresión.

DE REGIMINE PRINCIPUM es, como dijimos, un libro fundamentalmente pedagógico y pensado para edificación moral del heredero al trono de Francia con Aristóteles en una mano y la SAGRADA ESCRITURA en la otra.

Este propósito pedagógico explica las reflexiones sobre las virtudes del príncipe, el trato a sostener con su esposa y la prudencia a poner en la selección de sus consejeros y ministros: *"Entre los nobles* —escribe Aegidio— *el rey sabrá distinguir, y tratará a cada uno según su valor. El clérigo y el laico no deben ser colocados en el mismo nivel y los titulares de un oficio no deberán llevar insignias que no correspondan a su estamento"* [8].

Tiene más interés, en la historia de las ideas sociales, su retorno a Aristóteles en el criterio que desarrolla sobre la esclavitud. Como el maestro pagano, este sacerdote de Cristo considera a la esclavitud un hecho natural en razón de que muchos hombres son brutos sin inteligencia y sólo aptos para ser usados como instrumentos por los hombres mejor dotados intelectualmente: el animal es domesticado por el hombre y el individuo de músculos robustos y de intelecto espeso es el servidor nativo del hombre prudente y sabio.

El dueño natural de los esclavos es el prudente, su dueño legal el fuerte, pues la ley ha querido que el vencedor tiene derecho a reducir a la esclavitud a su vencido. Aegidio considera esta ley un complemento de la ley natural, porque es difícil discernir los hombres nacidos esclavos por deficiencia natural; en cambio la fuerza es un hecho tangible y todos podemos percibirla sin mayor esfuerzo.

Muchas son las funciones del monarca y no deja de ser prudente renunciar a algunas de ellas en beneficio de otra institución. La Iglesia puede encargarse de la justicia y la educación, pero hay una ocupación irrenunciable que hace, por su especie, a la esencia misma del poder temporal: la protección de los súbditos.

Se ha dicho muchas veces, no sin razón, que Aegidio fue un agustinista que había leído a Aristóteles y a Santo Tomás. Los vientos de la época eran demasiado fuertes y este agustinista aristotélico no tenía la delicada percepción de la realidad que tuvieron sus antiguos maestros y

[8] Bernard Landry, L'IDÉE DE CHRÉTIENTÉ, Paris, P.U.F., 1929, pág. 136.

sí una pronunciada inclinación a las argumentaciones deductivas.

De la función del oficio real deduce la necesidad de hacer la guerra. Admite en función de su carácter sacerdotal de esta guerra debe ser justa, pero en su pluma esta palabra equivale a útil para el Estado. *"Los soldados que no pelean* —escribe— *son como una espada que se enmohece. Conviene tenerlos ocupados en lejanas batallas si no se quiere que vuelquen su fuerza y su temperamento en la guerra civil"*.

El razonamiento es casi maquiavélico y prueba la modernidad de este fin del siglo trece, supuestamente dominado por la equilibrada inteligencia de Santo Tomás de Aquino.

Nuestro eremita tenía su violín de Ingres en la estrategia, y en varios capítulos de su libro instruye al joven príncipe sobre el arte militar con un entusiasmo que hubiera podido emplear, con más beneficios para su alma, en su oficio sacerdotal.

Compara la guerra con las sangrías, porque descargan el organismo social de sus malos humores. En cuanto al destino eterno de los soldados muertos en los campos de batalla, Aegidio Romano no se aflige mucho. Si la guerra es justa todos van al cielo, en batallones, como conviene a quienes se han ejercitado en el arte militar. Si la guerra no es justa, la culpa es del rey, no de los soldados. De todos modos la salud eterna de los guerreros está asegurada.

Este medieval es, por momentos, un hombre moderno, cuando no le aparece el griego convocado por la lectura asidua de los clásicos. Odia a los tiranos y, aunque no retrocede ante ciertas apelaciones a la razón de Estado, aconseja al rey que sea claro y devoto, prudente y desinteresado, que no se deje dominar por las pasiones, ni incurra en excesos de violencia. Admite que el soberano está por encima de las leyes por él promulgadas, pero no debe colocarse sobre la razón sin caer en abominable tiranía. Y lógico consecuente hasta en las reflexiones menos emparentadas con el ORGANON de Aristóteles, observa que el rey es la premisa menor de un silogismo cuya mayor es la razón: el rey aplica a los hechos los principios asentados por la razón política.

Mal armoniza su idea de la esclavitud con la doctrina enseñada por los Santos Padres. Éstos no dijeron jamás que la esclavitud, como institución, estuviera apoyada en un derecho natural. En el uso de un razonamiento estrictamente teológico, la hicieron consecuencia de la naturaleza caída, y más por caída que por naturaleza. Admitieron el hecho de la esclavitud como una desgracia y no levantaron contra esa situación una protesta social, pero dentro de lo posible trataron de convertir a los esclavos en sujetos de ciertos derechos y procuraron mejorar su suerte merced al expediente, nada desdeñable, de una constante prédica de la fraternidad cristiana. Estos antecedentes hacen más inexplicable la posición tomada por Aegidio Romano y nos ilumina sobre la complejidad del ambiente intelectual que abre las puertas del siglo catorce.

En el año 1315, Luis X de Francia, llamado también *"el Querellante"*, recordó en una ordenanza una vieja práctica de sus antepasados: *"Como según derecho natural todo hombre nace libre, pero sucede que a consecuencia de usos y costumbres muy antiguos, introducidos en nuestros reinos por descuido de nuestros predecesores, mucha gente de nuestro pueblo común ha caído en servidumbre, cosa que mucho nos disgusta, Nos, considerando que nuestro reino es llamado y nombrado el reino de los Francos* [libres], *y deseando que la realidad esté de acuerdo con el nombre, hemos ordenado y ordenamos ahora que por todo nuestro reino tales servidumbres sean reducidas, para que los otros señores que tienen hombres en posesión tomen ejemplo de Nos y liberen a sus hombres"*.

Tomada clara nota de que el Querellante no era hombre de hacer algo por el puro amor a los huérfanos y a los desvalidos y de que liberar los esclavos era, en esa época, una manera muy humana de conseguir dinero, queda como testimonio su opinión sobre el asunto de la esclavitud, como una muestra del sentir común de los gobernantes cristianos.

El movimiento de emancipación había comenzado a fines del siglo XI y alcanzó su punto culminante en el si-

glo XII y durante la primera mitad del XIII. El proceso terminaría al fin de la Edad Media con la desaparición casi completa de la servidumbre en el reino de Francia. "*Los paisanos libres* —afirma Landry—, *fundamento de nuestro tercer estado, existen en casi todas partes en mayoría*" [9].

Recordaré, para completar esta somera información sobre la desaparición de la servidumbre durante la Edad Media, que hubo regiones en España y Francia, como la Navarra y los Países Vascos, donde no existió nunca.

El contraste de las prácticas usuales con la doctrina enseñada por Aegidio debe atribuirse a la canonización científica de los libros de Aristóteles. Declarado por muchos de sus pedisecuos maestro indiscutido, si había dicho que existían hombres naturalmente esclavos ¿cómo se podía dudar de su afirmación?

Para Aegidio Romano, como posteriormente para Buridan, la organización de la sociedad era un problema científico y los cerebros poco desarrollados debían legítima obediencia a los más inteligentes.

El hombre, individualmente considerado, era una piedra en el edificio social y, como tal, debía ser colocado de acuerdo a las exigencias del conjunto y no como a él le pluguiere. La Ciencia, con mayúscula, había entrado en la universidad medieval y sólo faltaba pronunciar la palabra tecnocracia para que la idea estuviera, con todos sus ingredientes, en los caletres más avispados de los comienzos del siglo XIV.

Para San Agustín la sociedad humana era un *ordo amoris* para ayudar a los hombres a realizar el negocio de su salvación. Para Aegidio Romano era, ante todo, un producto de la naturaleza del hombre y, como tal, tenía su lugar determinado en el cosmos. El gobernante no era misionero al servicio de la Iglesia de Cristo, era un maestro, un sabio y un arquitecto. Su misión: construir un perfecto Estado.

"*La vida interior de las almas, su esfuerzo para transformarse en virtud de un trabajo personal, todo eso que es para un cristiano el precio de la vida, no tiene ningún lugar en la sociedad de Aegidio Romano. Asombra, al leer en su* DE REGIMINE PRINCIPUM, *no hallar mencionada, ni una sola vez, las virtudes específicamente cristianas: la fe, la esperanza y la caridad. Y esto porque tales virtudes no son potencias de este mundo y tienen la promesa de la vida eterna. De esta vida el príncipe no tiene por qué ocuparse, o, mejor dicho, ante ella está sin luz y sin fuerzas y es de otro de quien recibirá el saber superior. Entre las manos del papa, el rey es un simple instrumento, como el martillo en las manos del herrero*" [10].

[9] Ibídem, pág. 143.

El carácter medieval del pensamiento de Aegidio está en el uso que hizo de las distinciones aristotélicas. Separó el orden político de toda subordinación a la misión salvadora de la Iglesia y con esta opinión dio un gran paso en la línea laicisadora del poder temporal. Pero realizada esta operación, pretendió reencontrar la antigua relación entre las dos potestades, sometiendo la autoridad real a la del papa.

¿Qué es lo que va a quedar de este intento tardío de cesarismo papal? Simplemente la primera parte del programa: un naturalismo político.

Veamos el problema por partes: la existencia de una multiplicidad de reinos brega por el carácter subordinado e inferior de todas estas organizaciones. Por encima de ellas debe haber una sociedad universal capaz de unificarlas. La razón es lógica porque la unidad es la marca de Dios sobre la creación. Es un lamentable error de Platón colocar la multiplicidad en el mundo eterno.

El principio de su razonamiento no se detiene aquí. Dios, soberano creador de una variedad casi infinita de entes, hace que éstos, por diferentes cauces, concurran a la unidad. La Iglesia ha sido hecha para que los pueblos de la tierra se unan en su seno y reconozcan en el papa la fuente de toda autoridad.

El soberano pontífice posee las dos espadas y en él reside la plena potestad. Es el sol que da vida y movimiento a toda sociedad y nadie puede mandar en su rei-

[10] Ibídem, pág. 145.

no si directa o indirectamente no tiene esa potestad otorgada por el vicario de Cristo en la tierra. Los poderes temporales son sus instrumentos y por medio de ellos la Iglesia castiga a los culpables.

Bernardo Landry se hace una pregunta que quizá haya asomado en la inteligencia de quienes terminan de leer estas líneas: ¿Si la Iglesia es la única sociedad para qué esa pluralidad de reinos laicos? Aegidio piensa que esa situación es conveniente porque descargan sobre los hombros de los reyes un trabajo que la Iglesia no podría realizar sin comprometer su función específica. El gobierno de los hombres exige con frecuencia medidas crueles y, como la Iglesia no puede derramar sangre humana, tales medidas estarían fuera de sus posibilidades. Para completar su argumentación aporta una idea que considera decisiva: merced a esta división de actividades, los laicos, bajo la dirección del clero, participan también en la obra salvadora de la Iglesia.

"*La Iglesia* –opina Aegidio– *es la sociedad primera, anterior a toda otra sociedad. Es falso sostener que, antes de ser súbdito de la Iglesia, el individuo es súbdito de un rey, porque sin la Iglesia los reyes no existen. Es verdad que entre los infieles hay reinos, pero no tienen autoridad legítima. Son gobiernos establecidos por la fuerza brutal, no instituciones poseedoras de un carácter moral. Los reinos de los infieles son productos de la rapiña, del asesinato y del robo*" [11].

La Iglesia Católica posee *in radice* el derecho de legitimar el gobierno y otorgar a los reyes la potestad que les permita reinar. Sin ella no hay reino propiamente dicho y sólo el usufructo de un poder tiránico.

La autoridad de la Iglesia no termina aquí y se extiende a todas las cosas inanimadas. La razón es simple y Aegidio la deduce de una premisa indiscutible: la Iglesia representa en la tierra el poder de Dios y Éste es dueño y creador de todo, luego la Iglesia tiene bajo su administración a toda la tierra. Esto explica su dominio sobre todos los bienes y el carácter delegado que tales bienes

[11] Ibídem.

tienen en manos de sus dueños. Nadie es señor de algo si la Iglesia no se lo otorga.

Para confirmar esta ocurrencia con una argumentación jurídica, apela a la noción de *dominium universale et superius,* por el cual la Iglesia es soberana de todos los feudos y de todos los reinos y sólo ella puede otorgar el uso legítimo de los dominios inferiores.

Refuerza su teoría con todos los argumentos que una época de vivas controversias podía ofrecerle. Dócil al naturalismo aristotélico da una interpretación laica de la política temporal. Luego, sin ninguna explicación del paso, subordina el Estado a la suprema autoridad del sacerdote. Su doctrina concluye con un reclamo al orden feudal, para colocar a la Iglesia en el punto donde el régimen anterior ponía al emperador.

Los infieles no tenían derechos, y, como las propiedades con que se beneficiaban eran usurpaciones, la Iglesia podía disponer de ellas en beneficio de sus adeptos. Cuando dos siglos más adelante un papa, Alejandro VI, corte a la tierra como una naranja y otorgue una mitad a los españoles y la otra a los portugueses, obedecerá a un principio doctrinal inspirado en este viejo maestro de fines del siglo XIII.

Capítulo VI: *El papado de Avignon*

1. Los sucesores inmediatos de Bonifacio

La muerte de Bonifacio VIII significó para la Iglesia Católica una lamentable caída bajo el control de la monarquía francesa. El primero en la lista fue el arzobispo de Burdeos, Bertrand de Got, que subió al trono de San Pedro con el nombre de Clemente V. La circunstancia, expresamente querida por Felipe el Hermoso, de su coronación en Lyon el 14 de noviembre de 1305, habla a las claras de la voluntad del rey de tener en Francia a la persona del pontífice. Pero los deseos de Felipe obedecían a un propósito político más profundo. Como advirtiera en Clemente V un ánimo propicio a la intimidación, presionó sobre él para obtener la abrogación de las bulas: CLERICIS LAICOS y UNAM SANCTAM promulgadas por Bonifacio en oportunidad de la querella.

Clemente V conocía de sobra la voluntad implacable de su soberano y trató de conquistar su simpatía con algunas concesiones. Empleó, en su relación con Felipe, el tono más untuoso del repertorio eclesiástico: *"Grande y muy vivo es el afecto de nuestro dilectísimo hijo Felipe, ilustre rey de los franceses, a Nos y a la Iglesia Romana; la eximia dote de sus antecesores, el puro y sincero amor de sus súbditos reclaman para él y para el reino favores señalados. En consecuencia, queremos y mandamos que las disposiciones de la bula* UNAM SANCTAM *del papa Bonifacio VIII, predecesor nuestro de feliz memoria, no le causen perjuicio alguno, no lo sometan en mayor grado que antes a la Iglesia Romana, sino que todo permanezca*

en el estado en que antes se hallaba en lo tocante a la Iglesia, al rey, al reino y a sus habitantes" [12].

Felipe no era precisamente un nostálgico. Su fervoroso deseo consistía en beneficiarse un poco más que sus santos antepasados en su relación con la curia romana. Obtuvo el derecho del diezmo eclesiástico por cinco años y no terminó de embolsar el beneficio, cuando fulminó su terrible pleito contra los Caballeros del Templo para terminar quedándose con su cuantiosa fortuna.

Clemente V fue un dócil instrumento en las manos del rey francés y, aunque se sometió con muchas reservas respecto a la justicia del juicio llevado contra la orden de los templarios, no pudo resistir la acometividad de Felipe y se plegó a sus designios.

No interesa examinar los detalles de este drama llevado por el rey hasta sus últimas consecuencias a pesar de las tímidas protestas de Clemente. El 11 de marzo de 1314 moría en la hoguera el gran maestro de la orden, proclamando con vigor su inocencia y pidiendo a Dios que antes del año comparecieran con él, en la presencia de Cristo, el rey de Francia, Guillermo de Nogaret y el papa Clemente V. El papa murió accidentalmente en Roquemaure el 20 de abril de ese mismo año, Felipe el Hermoso poco tiempo después mientras daba caza a un jabalí y Guillermo de Nogaret antes de terminar el año y como consecuencia, según la leyenda, del veneno puesto en los cirios a cuya luz leía durante las noches.

Fue un cronista de la época, Geoffroy de París, quien proveyó a la posteridad de fundamentos a esta leyenda: *"El gran maestre cuando vio el fuego prendido se desnudó sin vacilación. Lo narro como lo vi. Se desnudó en el camino, rápidamente y con buena cara, sin temblar en lo más mínimo a pesar de los empujones y los tirones. Lo tomaron para atarlo al poste y le ataron las manos con una cuerda. Dijo a sus verdugos: 'Dejadme juntar un poco las manos, es el momento oportuno. Pronto moriré, Dios sabe que soy inocente, pero pronto sucederá una desgracia a quienes me condenan sin justicia. Muero con esta convicción'".*

[12] Saba Castiglioni, HISTORIA DE LOS PAPAS, Barcelona, Labor, 1948, T. II, pág. 32.

La trágica muerte de Clemente V trajo un largo intervalo donde la disputa entre el partido francés y el italiano estuvo llena de vergonzosas peripecias. El Colegio de Cardenales estaba constituido en su mayor parte por franceses y, reunido en la ciudad de Lyon el 28 de junio de 1316, eligió a Jacques d'Euse oriundo de Cahors y obispo de Porto, que tomó el nombre de Juan XXII.

Tanto los defectos como las muchas virtudes del nuevo papa colaboraron para hacer de su pontificado una de las etapas más duras y laboriosas de la larga historia pontifical. Fue el primero que trasladó la sede pontificia a la ciudad de Avignon donde hizo construir un palacio, con todas las características de una plaza fuerte. Allí creó un centro burocrático desde el que dominó, a fuerza de papeles, todo el ámbito de la cristiandad.

Su preferencia por Avignon no obedecía tanto a su nacionalidad como al deseo de hallarse fuera del dominio del rey de Francia sin estar expuesto a los furores sectarios de la Ciudad Eterna. Avignon, antiguo feudo de la corona francesa, pertenecía a San Pedro por cesión hecha por sus antiguos soberanos.

La nacionalidad francesa de estos papas, los celos despertados en la corona imperial alemana y el fastidio de los italianos, explican, sobradamente, la terrible adversión suscitada por los pontífices aviñoneses.

Época de controversias apasionadas y de juicios llevados hasta sus últimas consecuencias con una ultranza sin límites, presenta al historiador todo el espectro espiritual de ese complejo siglo XIV. La lucha de Juan XXII con Luis de Baviera revelará los nombres de Guillermo de Ockham y de Marsilio de Padua a quienes examinaremos con detenimiento en capítulos posteriores.

Juan XXII no fue, con toda seguridad, el monstruo que trataron de fabricar sus enemigos. Petrarca, que no lo amaba especialmente, dijo que era un hombre muy estudioso y de ánimo vehemente. Givanni d'Andrea añade que su indudable saber estaba encerrado en un cuerpo

pequeño y algo deforme. Ferreto corrobora el juicio de D'Andrea agregando en latín: *"Licet venustate deformis, non minus prudens quam ingeniosus"*.

Pero este hombre trabajador y cauto vivió en un tiempo hostil y debió ejercer su capacidad organizadora en una minuciosa red administrativa que hacía afluir demasiado dinero hacia Avignon para no ser acusado de codicioso. Los celosos vindicadores de la pobreza ajena, después de haber sufrido la negativa de alguna prebenda eclesiástica, se convertían fácilmente en censores implacables.

Petrarca publicó numerosas cartas donde destila su acerba censura y proclama con ciceroniana retórica sus indignadas protestas. Indudablemente *"algo olía a podrido en Avignon"*, pues ni Santa Brígida de Suecia, ni más tarde Catalina de Siena, pueden ser acusadas de guardar intenciones aviesas o haber sido desconsideradas por la curia en su vanidad intelectual y las dos han dejado un juicio severo sobre el papado de Avignon.

Juan XXII murió en 1334 y el cónclave eligió a otro cardenal francés, Jacques Fournier, que tomó el nombre de Benedicto XII. Era un teólogo avezado y celoso guardián de la ortodoxia. Sus costumbres austeras y algo de su severidad temperamental se transmitieron a la fuerte mole del castillo papal concluido durante su pontificado y bajo su dirección personal.

"Fundado sobre la roca catedral, con sus imponentes torres macizas y cuadradas y de colosales muros de cuatro metros de espesor; se yergue desnudo, gris, perforado irregularmente con pocas ventanas ojivales. Es una de las más majestuosas construcciones de la Edad Media en su ocaso".

Mezcla de monasterio, fortaleza y cárcel, tendía a acentuar la desconfianza que rodeaba al papado aviñonés. Benedicto XII hizo lo posible para salir al sol de los pueblos con una política de generosas conciliaciones, pero el mundo estaba demasiado embrollado y cuando no era la ambición de un rey era la del emperador. Las buenas intenciones del papa se estrellaron contra la mala voluntad de todos y sus acercamientos, lejos de contribuir a la concordia, terminaron por acentuar la reclusión de la corte aviñonesa.

El 25 de abril de 1342 murió Benedicto XII y días después fue levantado al trono pontificio Pierre Roger de Beaufort con el nombre de Clemente VI. El nuevo papa había sido monje benedictino de la diócesis de Limoges, pero hacía tiempo vivía fuera del claustro y estaba bastante enterado de los negocios del mundo como para dirigir con éxito los asuntos de la Iglesia.

Durante su pontificado, el famoso Cola di Rienzo tomó Roma e intentó reanudar los fastos de la antigua república. No era un intento nuevo y siempre se había llevado a cabo con criterios más arqueológicos que políticos. Cola di Rienzo no fue una excepción a la regla y aunque resultó un demagogo con prédica en el pueblo su cabeza estaba llena de reminiscencias históricas para ser la de un estadista.

Lector entusiasta de los antiguos historiadores latinos, se había convertido en un lúcido epigrafista. Gracias a esta aptitud y la gentil disposición de su cuerpo, se hizo de una reputación bastante grande en Roma. El gobierno *De los trece buenos hombres* lo encargó de una misión diplomática en Avignon. En la corte de los papas conoció a Petrarca y nació entre los dos la idea de traer el pontificado nuevamente a Roma.

Clemente VI simpatizó con él y lo designó notario de la cámara urbana con sede en Roma. En la antigua ciudad de los papas, Cola di Rienzo, poco conforme con el título de notario, se hizo proclamar por la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo *"Severo y tremendo tribuno de libertad, de paz y de justicia y libertador de la sagrada república Romana"*.

Para no quedar en el puro título organizó una suerte de gobierno y formó una milicia popular. Invitó a las otras ciudades italianas para que reconocieran la hegemonía de Roma y se apresurasen a elegir un emperador. Invitó a Luis de Baviera, Carlos IV de Bohemia, a Luis de Hungría y al rey Juan de Nápoles para que bajaran hasta Roma, declarada capital del mundo y de la cris-

tiandad. En pleno delirio se hizo armar caballero y se ciñó la testa con siete coronas que simbolizaban los dones del Espíritu Santo.

Para sostener tanta megalomanía se precisaba dinero. Como el único capaz de darlo es el pueblo, impuso una serie de tributos y, lo que es peor, intentó cobrarlos. Aquí comenzó su descenso. El pueblo, cansado de sus fantasías, se sublevó. Cola di Rienzo pudo huir a tiempo y buscó refugio en Bohemia. El obispo de Praga lo hizo encarcelar y en eso estaba cuando murió Clemente VI y asumió el pontificado Inocencio IV.

Una de las primeras medidas del nuevo pontífice fue procurar la liberación del tribuno. Tenía la esperanza de curarlo de sus insanias y ponerlo bajo las órdenes del cardenal español don Gil Álvarez de Albornoz, usándolo en la recuperación de los Estados Pontificios. El mismo Álvarez de Albornoz lo consideró curado de sus ambiciones y lo hizo nombrar gobernador de Roma. Contaba con su prestigio todavía fuerte en las clases populares, pero Cola di Rienzo se seguía creyendo emperador: acumuló impuesto sobre impuesto para sostener el tren de su corte y provocó un nuevo levantamiento popular. Atacado en el Capitolio por las turbas trató de escapar disfrazado, pero fue reconocido. Una crónica anónima dice: *"Llegó un hombre con una cuerda, amarróle por los pies, dio con él en tierra, y los demás lo desgarraban y atravesaban como si fuese una criba. Todos se mofaban de él y ninguno tuvo corazón para perdonarlo. De este modo fue arrastrado hasta San Marcelo, y allí lo colgaron por los pies de un palo. Ya no tenía cabeza, pues a pedazos había sido desparramada por el camino; tenía tan gran número de heridas que más que un cuerpo de hombre parecía un garbillo; las entrañas rebozaban grasa, pues estaba horriblemente gordo y como era muy blanco parecía leche ensangrentada; tal era su obesidad que tenía el aspecto de un enorme búfalo, o, mejor dicho, de una vaca desollada. Allí estuvo colgado dos días y una noche y los muchachos le tiraban piedras. Al tercer día por orden de Giugurta y Sciaretta Colonna fue arrastrado al campo de Austa. Allí se congregaron todos los judíos en gran número y hecha una hoguera de cardos secos, en aquel fuego ardió, y como estaba graso se quemaba con facilidad. Estaban los judíos afanosos, atareados y formando corro y atizaban los cardos para que hiciesen gran llama, a tal extremo que aquel cuerpo quedó reducido a polvo, no quedando de él ni brizna. Tal fue la suerte de Cola di Rienzo, el cual se había hecho tribuno augusto de Roma y había querido ser campeón de los romanos"* [13].

La historia es pasablemente macabra y ofrece una moraleja ejemplar para uso de demagogo. El cardenal Albornoz continuó su obra de reconstrucción y reordenamiento hasta acabar con los tiranuelos que tenían sometida a la Romagna. Cuando terminó su faena en Italia, la emprendió contra los bandidos que asediaban al papa Inocencio VI en Avignon.

Entre los años 1362 y 1370 reinó en Avignon Urbano V, cuyo nombre seglar era Guillermo Grimoard de Mende y pertenecía a la orden de los benedictinos y se había especializado en estudios de derecho. Emprendedor y resuelto, inició una serie de reformas tendientes a mejorar la conducta de los clérigos y a desagravar a la Sede de una serie de guerras y asedios que hacían difícil la tarea de gobernar. En esta faena su brazo derecho fue el cardenal Albornoz.

Durante su pontificado comenzaron los preparativos para devolver a Roma la sede pontificia. El proyecto no agradaba mucho a Carlos V de Francia ni a sus cardenales, pero Urbano venció todas las resistencias y mandó preparar el palacio pontifical de la Ciudad Eterna con el propósito de volver a habitarlo.

El retorno no era nada fácil. Los preparativos comenzaron en abril de 1367 y recién en octubre del mismo año se estuvo en condiciones de concretar el viaje. En el intervalo entre esas dos fechas murió el cardenal Albornoz y con él desapareció una de las figuras más fuertes al servicio del papado. Durante catorce años luchó contra la anarquía italiana hasta que la venció. Aunque el

[13] Ibídem, pág. 53.

carácter del cardenal era más marcial que apostólico, debía admitirse en tiempos de guerra cardenales de hierro. El resultado de su empresa, juzgado en términos de bien común, deja un saldo positivo reconocido por la posteridad.

Petrarca alabó con verbo encendido la decisión de Urbano, pero no pudo impedir el desencadenamiento de los facciosos contenidos hasta ese momento por la espada de Albornoz. El papa, debilitado por la muerte de su paladín, asustado por la sublevación de sus enemigos italianos, retenido por los cardenales franceses, suspendió el viaje y retornó a Avignon. Poco tiempo después murió en el desasosiego de sus pobres esperanzas frustradas. El obituario dedicado por Petrarca no le perdona haber abandonado Roma, pero culpa más a los cardenales franceses que a Urbano.

Con el sucesor de Urbano V, Gregorio XI, termina el período aviñonés del papado y se abre el paréntesis del gran cisma que dividió la Iglesia de Occidente y preparó la ruptura definitiva de la unidad cristiana.

2. La Iglesia de Avignon y las medidas fiscales

Un punto largamente discutido por los historiadores modernos es el de la influencia de la mentalidad burguesa en la organización fiscal de la Iglesia del siglo XIV. Como en otros aspectos de este siglo tan complejo, la Iglesia se movía entre dos formas extremas de concebir las relaciones financieras. Por un lado se imponía la necesidad, fundada en el cálculo racional de sus exigencias económicas, de organizar un sistema fiscal claro y metódico. Por otro lado la exasperación de la pobreza evangélica, auspiciada contra todo orden por la vanguardia del movimiento franciscano, hacía difícil y antipática cualquier medida tendiente a consolidar el presupuesto papal.

Juan XXII sobresalía por su capacidad para organizar con métodos adecuados la percepción de los impuestos pontificios. Esta cualidad que en un jefe de Estado

hubiera sido ampliamente alabada por todos los historiadores, en un papa resultaba, por lo menos, desagradable. Hacía pensar demasiado en el desdichado apóstol que llevaba siempre la bolsa y cuyo apego al dinero fue uno de los motivos de su traición.

Para colmo de males, la Santa Sede se encontraba en Avignon y bajo la sospecha de estar a la merced del rey de Francia. Esta circunstancia hacía sospechar a los fieles de Inglaterra o Alemania que los dineros extraídos dolorosamente de sus escarcelas iban a engrosar las riquezas de un monarca extranjero y eventualmente enemigo. A Juan XXII no parecía importunarle mucho esta situación y la agravó aún más cuando comenzó a usar su poder espiritual para castigar a los remisos en abonar las tasas impositivas dispuestas en Avignon. En 1328 fueron excomulgados un patriarca, cinco arzobispos, 30 obispos y cuarenta y seis abades por no haber pagado sus *servilis communia*. La impresión provocada por la medida fue lamentable. Cuando los fieles se enteraban, durante la misa, que sus superiores esclesiásticos habían sido separados de la comunión por no pagar la contribución a la Santa Sede, caían en un estado de espíritu que no auspiciaba ni la veneración ni el respeto por los sucesores de Pedro.

Avignon se convirtió en lugar de abominación y no dejaron de aparecer los profetas para expresarlo con los denuestos más eficaces del léxico religioso. Juan de Rupescissa escribía, mientras padecía cárcel en la ciudad de Avignon en 1349: "*A causa de la percepción de dimas y la visita de los colectores, las plegarias que debierán ser hechas por el clero y los obispos para el pueblo se cambian en quejas y maldiciones, especialmente contra los que han impuesto semejantes cargas. Porque la pobreza es tan grande en el clero que sus miembros no pueden soportar los impuestos y esto resulta un abuso que no debiera producirse. Sirven mal a la Iglesia, los sacramentos no son administrados, los edificios se derrumban y el pueblo que debiera ser dirigido hacia la piedad es dejado en su mal humor y descorazonamiento. Se dice que no se pague las dimas porque los capellanes y los otros ser-*

vidores de la Iglesia son destituidos. Todo esto no clama por la misericordia de Dios sino por su cólera" [14].

Este sistema fiscal halló en Inglaterra la oposición más encarnizada. La razón es simple: Inglaterra, dominada por la monarquía normanda, encontró en el papado una defensa natural contra el despotismo real. Convertido el pontífice en duro perceptor de impuestos, el habitante de la isla se vio triturado por la doble muela de este molino, como pintorescamente lo dice Mateo París. En 1339 la guerra entre Inglaterra y Francia llamada de los *Cien Años* viene a complicar el panorama añadiendo un motivo más de queja contra el papado, pues ahora las dimas papales no sólo sacan el dinero del país, sino que lo hacen para engrosar el tesoro del enemigo.

Esta convicción trajo como consecuencia una serie de medidas políticas que agriaron las relaciones entre la Santa Sede y la corona de Inglaterra. Recién en 1375 Eduardo III realizó un convenio con Gregorio XI no totalmente aceptado por el parlamento.

Si nos hacemos eco de las protestas levantadas en Inglaterra contra la fiscalización pontificia y aceptamos las denuncias papales contra la disciplina del clero inglés, llegaremos a las conclusiones más desoladoras sobre la situación religiosa de la época. Las quejas inglesas no tardarían en inspirar los gustos proféticos de la raza y suscitar la aparición de uno de los más tremendos ejemplares de la especie: John Wycliffe.

3. La peste negra

Antes de ocuparnos de este personaje y su misión en el mundo medieval, digamos algo sobre la famosa epidemia que puso su nota de desolación sobre el sombrío panorama del siglo.

Como todas las pestes que se respetan, tuvo su origen en China y arribó a Europa a través de un puerto italiano. En siete meses, entre los años 1348 y 1349, murieron cerca de cuarenta millones de personas, casi la mitad de la población. Este desastre tuvo consecuencias económicas, políticas y sociales incalculables.

La primera consecuencia fue de índole espiritual y se tradujo, como era de esperar, en un espanto contagioso con olvido de las obligaciones más elementales de la solidaridad humana. Abandono de personas enfermas, búsquedas arbitrarias de chivos emisarios sobre los que recaía la culpa del flagelo. Se acusó a los judíos de haber envenenado los pozos de agua y se desató contra ellos una persecución tanto más cruel cuanto más arbitrario el motivo. El papa Clemente VI hizo todo lo posible para evitar estas iniquidades y amenazó con fulminar la excomunión contra todos los que se hicieran reos de este crimen.

Al fervor rencoroso sucedió el penitencial y comenzaron a brotar como hongos las congregaciones de flagelantes que hacían públicas penitencias y recorrían los países con los torsos desnudos y golpeándose con látigos y disciplinas. Se detenían en las iglesias entonando cánticos religiosos. Cuando estaban bien dispuestos solían continuar su camino en orden, pero si estaban mal conducidos sembraban el espanto entre los pobladores con sus depredaciones.

La costumbre cundió y a los celosos penitentes sucedieron bandas bien organizadas para la rapiña y menos preocupadas por purgar sus pecados. Las autoridades de la Iglesia reaccionaron rápidamente y ordenaron a los príncipes y prelados que tomaran medidas punitivas contra esas hermandades y trataran de disolverlas.

Respecto de las consecuencias económicas basta pensar en la cantidad pavorosa de muertos para calcular los desastrosos efectos de esa súbita baja del índice demográfico. Pirenne calcula en un tercio del tercio del total la población desaparecida y señala la aparición de un largo período de encarecimiento de productos y la baja de salarios como efecto compensatorio. EL ESTATUTO DE LOS LABRADORES, en Inglaterra, y en Francia la ORDENANZA REAL de 1351 se hacen eco de este fenómeno económico

14 Gustave Schnürer, L'ÉGLISE ET LA CIVILISATION AU MOYEN ÂGE, París, Payot, T. III, pág. 188.

mediante una serie de medidas intervencionistas contrarias a la libertad de algunas corporaciones de oficios.

Los problemas sociales de la época sufrieron el efecto perturbador de la peste y el desastre envenenó las relaciones entre los campesinos y la clase dominante en las ciudades: levantamientos paisanos, asaltos armados de castillos y plazas fuertes fueron la inmediata consecuencia. Los países más afectados por las guerras rurales fueron Flandes e Inglaterra. En otros lugares los conflictos no tuvieron la misma violencia o simplemente no existieron.

4. Catalina de Siena

Este complejo siglo XIV con sus violentos contrastes espirituales encontró su profeta en una humilde monja de Siena perteneciente a la orden de Santo Domingo. Ella supo interpretar las necesidades religiosas del momento y conmover a las autoridades de la Iglesia para tomar las medidas pertinentes.

Tan ardiente y combativa en el apostolado como profunda en el recogimiento de su vida interior, se convirtió en incansable predicadora de la reforma eclesiástica y bregó con oportuna sagacidad para el retorno del papado a Roma y la corrección de las costumbres del clero.

Su estilo directo y llano volcaba sin falsa retórica la fuerza persuasiva de sus fuertes convicciones y era capaz de arrastrar en su seguimiento a hombres en quienes el hábito del mando y la frecuentación del mundo podían haber apartado de todo compromiso espiritual. Pero está claro que los hombres de ese tiempo, por encallecidos que estuvieran en sus vicios, no eran inmunes a los estímulos religiosos de un alma verdaderamente inspirada por Dios. La prédica epistolar de Catalina no fue vana y fructificó en numerosas conversiones y tuvo la capacidad de convencer a los papas para su retorno a la Ciudad Eterna.

Su carta a Gregorio XI delata esta preocupación central:

"Responded al Espíritu Santo que os llama. Yo os digo: venid, venid, y no esperéis al tiempo que el tiempo no os espera. Entonces haréis como el desangrado cordero, cuyas veces representáis: que con las manos desarmadas mató a nuestros enemigos, viniendo como cordero manso, usando sólo el arma de la virtud del amor, mirando sólo al cuidado de las cosas espirituales y a devolver la gracia al hombre que la había perdido por el pecado".

Lo insta a no escuchar los malos consejos que presionan sobre su miedo para retenerlo en Avignon: *"Sed hombre viril y no tímido. Responded a Dios que os llama que vengáis a tener y poseer el lugar del glorioso pastor Pedro, cuyo vicario sois. Y alzad el estandarte de la Santa Cruz; que como por la cruz fuimos librados —así dice San Pablo—, así, alzando el estandarte, que me parece refrigerio de los cristianos, seremos librados nosotros de la guerra y división y de muchas iniquidades, y el pueblo infiel de su infidelidad. Y procediendo de este modo vendréis y obtendréis la reforma de los buenos pastores de la Santa Iglesia. Devolvedle el corazón que ha perdido, de la ardentísima caridad, pues tanta sangre le han absorbido sus inicuos devoradores, que está del todo desvanecida".*

En otra epístola al mismo pontífice le recuerda crudamente sus obligaciones de pastor de almas y le precisa, con todo rigor, que está por encima de cualquier otra preocupación de índole temporal, aunque se trate de los bienes materiales de la misma Iglesia.

"Abrid, abrid mucho el ojo del entendimiento, con hambre y deseo de salvación de las almas para considerar dos males: el mal de la grandeza, dominio y riquezas temporales, que os parece estais obligado a reconquistar; y el otro, el mal de ver perderse la gracia en las almas y la obediencia que todos deben guardar a Vuestra Santidad. Así veréis que mucho más obligado estáis a la reconquista de las almas" [15].

A Urbano VI le reprochaba sus excesos verbales en la disputa con el prefecto de Roma y le aconsejaba, como

15 Santa Catalina de Siena, CARTAS ESPIRITUALES, Buenos Aires, Emecé, 1947, pág. 121.

a un niño malcriado, que tuviera firmeza en la prudencia sin dejarse arrebatar por la cólera. Catalina era una simple monjita y apenas tenía treinta años cuando se permitía esta familiaridad con las más altas autoridades de la Iglesia. Lejos de provocar una ira perfectamente explicable, fue escuchada con devoción. Sus amonestaciones, hechas con respeto y firmeza, fueron aceptadas por estos hombres, tan capaces de humildad en medio de sus defectos.

"Ruégoos, santísimo Padre, que así como habéis comenzado, así perseveréis en encontraros a menudo con ellos y con prudencia tratéis de atarlos con el vínculo del amor. Y también os ruego que ahora, en lo que ellos os digan una vez realizado el consejo, lo recibáis con toda la dulzura que os sea posible, mostrándoles lo necesario según el parecer de Vuestra Santidad".

Catalina se inserta así, sin vanas estridencias, entre los verdaderos reformadores de la Iglesia Católica. Como San Bernardo, San Francisco o Santo Domingo, su acción apostólica tiende a confirmar los fundamentos de la fe y no a sacarlos de su quicio mediante una reacción desordenada contra los vicios de la época.

5. John Wycliffe

Después de la santa severa, llena de sagrado respeto por la Iglesia, el heresiarca altivo, ingobernable y jefe de una secta fanática precursora del protestantismo.

Wycliffe, Wyclif o Wiclef, nació en Hipswill o en Wiclif en el año 1330, murió siendo cura de Letterworth el 31 de diciembre de 1384. Durante sus años maduros su vida se hizo muy agitada y en su ritmo anormal descubrimos los conflictos de la Inglaterra de su tiempo.

Estudió en Oxford y fue alumno del Merton College en 1356. Algunos historiadores lo han confundido con un tal Wicliffe que en oportunidad de ser guardián del Canterbury Hall, en contra de las disposiciones legales, tuvo un largo pleito con las autoridades. Como la querella del tozudo homónimo fue llevada ante el propio papa, los estudiosos vieron en él una figura digna de ser confundida con la de John Wycliffe. Investigaciones más prolijas han descubierto la huella de nuestro Wycliffe en otros escenarios. Es parecer de estos investigadores que John Wycliffe cambió en 1368 un beneficio eclesiástico en Fillingham por una canongía en Ludghershall, más próxima a Oxford. En 1371 es canónigo de Lincoln y un año después se doctoró en sagrada teología. En 1374 figura como cura de Lutterworth y en ese mismo año forma parte de una comisión enviada a Brujas para tratar asuntos eclesiásticos con el legado papal en esa ciudad de los Países Bajos.

A partir de ese momento se distingue, entre los sacerdotes ingleses, por la violencia de sus ataques a la autoridad pontificia. Esta violencia no era, en sus comienzos, tan gratuita como puede suponerse a la sola lectura de sus escritos. Wycliffe comenzó el ataque contra las riquezas de la Iglesia bajo la inspiración de Eduardo III. El rey estaba interesado en no pagar los impuestos y mediaba a su favor una razón política de primer orden: la guerra contra Francia y el destino francés de sus tributos religiosos. A la muerte de este príncipe, John Wycliffe siguió cumpliendo el mismo papel bajo las órdenes del duque de Lancaster. Sus gustos franciscanos no bebían, por el momento, en las mismas fuentes del *Poverello*. Pero como suelen decir que el hábito hace al monje, John Wycliffe le tomó gusto al oficio y en los últimos años de su vida, si no santamente, podemos asegurar que despotricó gratuitamente.

El año 1376 fue rico en conflictos para el reino de Inglaterra. La muerte del Príncipe Negro, Eduardo III, provocó una guerra entre John of Gaunt, duque de Lancaster y William de Wykeham. Wycliffe fue teólogo consultor del duque de Lancaster y apoyó sus pretensiones con toda la fuerza de sus argumentaciones teológicas, pero como la lucha entre las dos potestades políticas terminó en un acuerdo provisorio, una de las cláusulas de ese acuerdo, impuesta por los enemigos, consistía en revisar con cierta prolijidad las expresiones del teólogo oficial de la casa de Lancaster. El 19 de febrero de 1377 Wy-

cliffe se presentó ante el obispo Simón de Sudbury respaldado por cuatro frailes partidarios de sus ideas. La controversia concluyó en violento altercado y la discusión en batalla.

Las autoridades eclesiásticas habían visto detrás del cura querellante al hereje formal, y ya no soltaron la presa. Mandaron a Roma cincuenta proposiciones de Wycliffe para ser examinadas por los teólogos de la curia pontificia. Tiempo después Gregorio XI hizo conocer una bula donde condenaba dieciocho errores doctrinarios hallados en los trabajos de Wycliffe.

Pero la situación para Wycliffe volvió a cambiar y halló apoyo en los intereses del rey Ricardo II. Éste le hizo dar un aval por la Universidad de Oxford.

El gran cisma de 1378 maduró sus ideas eclesiológicas y lo lanzó a una lucha abierta contra la enseñanza tradicional. Esta actitud rebelde le enajenó los apoyos obtenidos entre la alta nobleza y el rey. Los últimos años de su vida los pasó solo en la iglesia de Lutterworth asediado por sucesivos ataques de apoplejía. El último lo golpeó mientras daba su misa, el 28 de diciembre de 1384. Tres días más tarde falleció.

Como no había sido excomulgado recibió cristiana sepultura en el cementerio parroquial. El Concilio de Constanza modificó su situación en la comunión de la Iglesia determinando su condena formal. En 1428 su cuerpo fue exhumado, quemado y sus cenizas arrojadas al río Swift.

Se ha visto en Wycliffe un antecesor de Lutero y del pensamiento moderno en general. No cabe duda de la influencia ejercida en Huss y sus continuadores y también en algunos aspectos del pensamiento de Lutero, pero no debe exagerarse su modernidad. Wycliffe se explica perfectamente dentro de las formas heterodoxas de la mentalidad medieval, pues hasta en los puntos donde se aparta decididamente de la tradición católica sigue siendo medieval en el meollo de su inspiración.

Interesa destacar su doctrina sobre la Iglesia porque en ella se advierten mejor sus ideas políticas. La Iglesia para Wycliffe está formada por los predestinados a la salvación eterna. Los réprobos no formaban parte de ella,

y, como era de esperar, a la cabeza de ellos se encontraba el papa.

Aceptó algunos sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía y matrimonio, pero consideraba inútiles la extremaunción, el orden y la penitencia. Si no hay sacramento de orden, la jerarquía eclesiástica queda librada al carisma de la fe y ésta halla su fuente de inspiración en la SAGRADA ESCRITURA literalmente entendida. Wycliffe trabajó en la traducción de la BIBLIA a la lengua vulgar y fue uno de los precursores del culto del libro santo, que tanto había de prosperar en Inglaterra.

Otro aspecto característico de su pensamiento, pero también estrechamente ligado a su época, es su idea de la pobreza. Inspirado en los movimientos franciscanos más radicales, consideró que la Iglesia Católica debía ser desposeída de todos sus bienes. Se adivina, sin hacer grandes gastos de sagacidad, la avidez con que la clase dominante de Inglaterra se apresuró a aceptar la opípara perspectiva que prometía el despojo.

Una Iglesia pobre era inevitable punto de partida para un Estado rico y la indudable primacía del poder civil. Idea que halló, en ese mismo siglo, su exponente más conspicuo en la figura de Marsilio de Padua.

---

6. El Gran Cisma

A la muerte de Gregorio XI acaecida en 1378, el cónclave reunido para eligir sucesor lo hizo bajo la presión popular de un decidido sentimiento antifrancés. No importó que la mayoría del Colegio de Cardenales fuera de nacionalidad gala. El pueblo romano agolpado ante las puertas donde se deliberaba exigía, a gritos y con marcados signos de cólera hacia los franceses, la designación de un papa romano o por lo menos italiano.

Los prelados cedieron ante la amenaza y eligieron sumo pontífice al arzobispo de Bari, monseñor Bartolomé Prignano, que ascendió al trono con el nombre de Urbano VI.

Las cartas de Santa Catalina dirigidas a Urbano no hablan precisamente de un papa angélico. El hombre te-

nía su temperamento y no era fácil calmarlo cuando cedía a la ira, cosa que ocurría con frecuencia y no siempre con oportunidad. Para colmo de males su nombramiento, hecho bajo la presión de las turbas romanas, hirió profundamente a los franceses.

Carlos V, rey de Francia, soñaba con el retorno del papado romano a Avignon por las posibilidades de influir en las decisiones pontificales que ofrecía a sus designios políticos. El tiempo de la cristiandad había pasado y las naciones comenzaban a montar guardia en torno al Santo Sitio considerándolo un poco *cosa nostra*. Bajo la vigilancia del monarca francés, los cardenales hostiles al nombramiento de Urbano VI eligieron sumo pontífice a Roberto de Ginebra, que subió al trono con el nombre de Clemente VII y tuvo por sede la ciudad de Avignon.

Un papa en Roma y otro en Avignon era más de lo necesario para mantener la discordia permanente entre los pueblos cristianos. Para colmo de males, ninguno de los dos podía hacer valer una legitimidad irreprochable. Se necesitaba hilar fino para hallar razones en pro o en contra de una u otra designación.

El problema no era inédito en la historia de la Iglesia. Si los príncipes cristianos no hubieran mezclado sus intereses en el asunto, todo pudo haberse solucionado sin salir de la jurisdicción de la Iglesia misma. Pero las influencias políticas primaron. Mientras Carlos V de Francia defendía su papa apoyado por los reyes de Castilla, Aragón y Escocia, Inglaterra y Alemania sostenían al pueblo romano en su pretensión de imponer la persona de Urbano VI.

Dos papas, dos curias, dos colegios cardenalicios, dos obediencias y, por supuesto, doble designación de altos prelados en todos los cargos vacantes. El escándalo era enorme y se sumaba a todos los motivos de agravio acumulados durante el exilio de Avignon, hasta convertirse en un rosario de quejas capaz de engendrar el más acervo escepticismo respecto a las autoridades de la Iglesia. El cisma de fines del siglo XIV es, probablemente, la causa principal de la división de la cristiandad y del estallido de la reforma protestante.

El fortalecimiento de los sentimientos nacionales y el carácter particularista que toman las Iglesias en los distintos países explican el auge y la inmisción permanente de las universidades en estas discusiones religiosas. A la muerte de Urbano VI, la Universidad de París intervino en el pleito con la loable intención de llegar a una solución equilibrada y apoyó la elección romana de Bonifacio IX, elegido el 2 de noviembre de 1389 por los cardenales de obediencia italiana. Desgraciadamente el rey de Francia sostuvo a Clemente VII y la universidad debió plegarse a sus propósitos.

La muerte de Clemente VII, acaecida en 1394, abrió nuevamente la posibilidad de un arreglo y no faltaron los buenos espíritus, aun en el reino de Francia, que trataron de llegar a un acuerdo favorable a la unidad. Los cardenales de Avignon, interesados en mantener sus prelacías, se adelantaron a todas las tratativas pacíficas y eligieron papa, con el nombre de Benedicto XIII, al cardenal Pedro de Luna. El carácter duro y terco del aragonés no estaba especialmente hecho para un tiempo de flexibilidad y negociaciones. Fue inútil el empeño puesto por las universidades y algunos príncipes para llegar a un acuerdo honroso: Benedicto se mantuvo firme como una roca en la seguridad de sus derechos.

En 1408, los dos papas reinantes, Benedicto XIII y Gregorio XII, impulsados por todos los buenos cristianos cansados del escandaloso pleito, concertaron una reunión en Savona, pero puestos en el terreno de las concesiones se mostraron tan intransigentes en sus respectivos puntos de vista que el coloquio fracasó.

La consecuencia de este fracaso inspiró la idea de un concilio y la elección de un nuevo papa, previa deposición de los anteriores. El concilio se reunió en Pisa y fue elegido Pedro Filargués con el nombre de Alejandro V. El arreglo parecía sencillo y lo hubiera sido a no mediar la tozudez de Pedro de Luna y de Gregorio XII que se negaron redondamente a abandonar sus puestos. La muerte de Alejandro V, un par de años después, obligó al concilio a una nueva elección y surgió como papa con-

ciliar el cardenal Baltazar Cossa con el nombre de Juan XXIII.

La Iglesia tenía ahora tres papas, pero la voluntad de llegar a la unidad estaba bien despierta en cuanta cabeza sabía pensar en los verdaderos intereses del cristianismo. Pedro de Luna debió abandonar Avignon porque la Universidad de Paris y con ella el rey de Francia se pusieron de parte del concilio. A estas dos fuerzas, de suyo bastante importantes, se plegó Segismundo de Luxemburgo, rey de Hungría. Gracias a su mediación y a la buena voluntad del papa Juan XXIII se pudo reunir un nuevo concilio en la ciudad de Constanza.

Esta reunión no tuvo éxito inmediato, pero produjo una serie de hechos que auspiciaron el futuro arreglo. Juan XXIII abandonó la tiara y luego lo hizo Gregorio XII. Pedro de Luna permaneció firme en su negativa a ceder sus derechos, pero, abandonado por todos, su jurisdicción se limitó a su reducto de Peñíscola. El nuevo cónclave eligió papa a Otón Colonna con el nombre de Martín V.

Martín V fue reconocido universalmente como jefe de la Iglesia, pero con esto no quedó automáticamente en posesión de toda la autoridad que le correspondía. El concilio había tenido un papel demasiado importante en su elección y se creía con derecho a discutir su primacía. Martín V no era fácil de manejar y menos todavía su sucesor, Eugenio IV. No cedieron ante las presiones de los cardenales y de este modo impidieron que la Iglesia se diera una organización más aristocrática que monárquica.

7. San Vicente Ferrer

Si hay un hombre que encarna la pasión de la Iglesia de Cristo a lo largo de estos años tan controvertidos, éste es Vicente Ferrer. Nació en enero de 1350, de Guillermo Ferrer y Constancia Miquel. Las hagiografías de San Vicente son ricas en manifestaciones milagrosas que comienzan antes de haber nacido el santo, se prolongan a lo largo de su movida existencia y sobreviven a su muerte.

No seguiremos estos senderos sublimes, tan bien transitados por historiadores como De la Gorce, Fages y Johannet y nos limitaremos a señalar parcamente su actuación en los humanos conflictos que se produjeron en la Iglesia de su época.

El nacimiento de Vicente Ferrer se produce en pleno apogeo de la peste negra y su muerte cuatro años después del Concilio de Constanza. Entre esos dos acontecimientos una vida rica en vicisitudes y ardientemente comprometida en las querellas del siglo.

No sabemos el nombre de la escuela donde empezó sus estudios, pero a los diecisiete años ingresó en la orden de Santo Domingo con gran desesperación de su madre que soñaba, posiblemente, con un destino eclesiástico de más brillo. El seis de febrero de 1368 realizó la profesión solemne y entró como novicio en el convento de Barcelona. Estudió lógica en esa ciudad y más tarde fue lector de la misma disciplina en la Universidad de Lérida. Allí escribió un tratado sobre el tema de la *suposición* y un estudio sobre el *universal*.

El hombre destinado a ser uno de los predicadores más populares de la orden, tenía una formación intelectual del más alto nivel filosófico. Hizo estudios de hebreo y completó su formación teológica en la Universidad de Toulouse. Se ordenó sacerdote en 1378, pero recién en 1389 le fue conferido el grado de maestro en teología.

Sus condiciones intelectuales lo inclinaban a una vocación decididamente contemplativa, pero Vicente Ferrer mostró pronto preferencias apostólicas, directamente vinculadas con la conversión y la dirección de las almas. Este aspecto de su compleja espiritualidad lo convertirá en uno de los factores más importantes en la lucha emprendida por Pedro de Luna para ser reconocido como papa entre todos los pueblos cristianos. Vicente Ferrer estaba convencido de la legitimidad del título del cardenal aragonés y su adhesión llevaba el sello de su sinceridad. La diferencia entre el modesto fraile y el gran prelado aparecerá en ocasión del concilio que eligió a Martín V. La fiera terquedad del cardenal no halló eco en Vicente Ferrer.

Su ecuanimidad y su buen juicio práctico fue reconocido por la corte de Aragón cuando se le pidió interviniera como árbitro en el célebre compromiso de Caspe donde se dirimía una cuestión dinástica.

Sus relaciones con Pedro de Luna cambiaron en cuanto San Vicente advirtió la necesidad de deponer pretensiones para llegar a un acuerdo. Como Benedicto XIII persistiera en sostener sus derechos contra cualquier interés de bien común, Vicente Ferrer de partidario se convirtió en acusador. El triunfo sobre la terquedad de Benedicto XIII estuvo por encima de sus fuerzas, pero su último sermón en el Concilo de Perpiñán pedía a Pedro de Luna su retorno a la vida de la gracia. Las palabras inspiradas del fraile crearon entre los partidarios del cardenal aragonés tal perplejidad que muy pocos se atrevieron a seguirlo en su negación a la concordia.

Vicente Ferrer murió el mismo año en que Martín V subió al trono de San Pedro y puso fin al cisma. Los últimos años de su vida los había pasado en Francia, especialmente en Bretaña, donde su predicación dejó huellas imborrables.

8. Juan Huss

Nació en el villorrio de Hussinetz, en Bohemia. Su nombre es un apócope de su aldea natal. No se conoce el año de su nacimiento y pocos son los datos sobre su origen familiar. Probablemente provenía de un hogar modesto, pero de pura raza tcheca.

Para escapar a la escasez de la olla paterna ingresó en la Iglesia. Hizo estudios universitarios en la ciudad de Praga sin que haya indicios de haber sido un estudiante sobresaliente. Los testimonios concuerdan en señalarlo como un espíritu agudo, tesonero en la discusión y hábil en las argumentaciones capciosas.

Son datos seguros su bachillerato de artes en 1393, el teológico al año siguiente y la maestría en artes liberales obtenida en 1396. No alcanzó el doctorado, pero, habiéndose ordenado sacerdote en 1400, lo hallamos al año

siguiente en el cargo de decano de la facultad de filosofía de la Universidad de Praga. En 1402 le fue conferido el cargo de rector y en esa misma época obtuvo la licencia para predicar en la iglesia de Bethleem donde comenzó sus inflamados sermones en lengua tcheca, convirtiéndose en líder del movimiento nacional bohemio.

Las reinvindicaciones populares de los tchecos se volcaron en un río caudaloso y violento, donde pronto echaron sus aguas los más extraños sentimientos: las influencias cátaras del siglo anterior, las predicciones del abad Joaquín di Fiore y la doctrina de John Wycliffe se unieron en el verbo exaltado de Huss y el temperamento eslavo, para producir una atmósfera de fervor religioso difícil de encauzar en la disciplina de la Iglesia. A todo debe sumarse la ignorancia teológica de los fieles y el clero bohemio para explicar el tono sectario de las reacciones.

Huss conoció los escritos de Wycliffe y se hizo un panegirista entusiasta del heresiarca inglés. Tradujo su libro De Veris Universalibus y bajo esta inspiración comenzó su ataque a la Iglesia. Las palabras referidas al desengaño que produjeron en él la prédica de las indulgencias son reveladoras de su estado de espíritu.

"Engañado de una manera frívola por la predicación de las indulgencias, ofreció sus cuatro centavos para participar en las indulgencias criticadas por el maestro Roble".

"Oh, se decía en ese momento, se equivocan aquellos que prosternados ante el papa lo tienen por bueno, como yo mismo lo tuve, antes de aprender a conocer la Santa Escritura *y la vida del Salvador".*

El clero de Bohemia, lejos de detener el avance de esta doctrina, la atizó con su indisciplina y su apasionamiento. Huss encontró entre sus compatriotas un campo perfectamente abonado para el crecimiento de sus ideas.

La Universidad de Praga, como la de París, estaba dividida en cuatro naciones: Bohemia, Baviera, Sajonia y Polonia. Es curioso advertir que el problema de los universales, técnicamente circunscripto a la lógica, se convirtió pronto en conflicto racial: los bávaros y los sajones eran nominalistas; los bohemios y polacos, realistas.

Parece un cuento medio idiota, pero es una verdad histórica: la raza decidía la pertenencia a una u otra doctrina y ponía en la discusión el sello implacable de la pasión nacional. La situación política del país exasperaba a los eslavos que se sentían, con justa razón, oprimidos por los germanos y esperaban, entre delirios místicos, un salvador que los librara de la noble y del alto clero alemán. Huss cayó como una tea encendida en este pajar de esperanzas nacionales.

Los errores teológicos de Huss son, en general, los de Wycliffe, pero lanzados en un medio social donde resultó fácil confundir la enseñanza tradicional de la Iglesia con los intereses políticos de los dominadores alemanes. Desgraciadamente la Iglesia Católica estaba demasiado dividida para actuar desde una posición espiritual independiente. Desgarrada por las facciones, cada una de éstas obró de acuerdo con intereses de partido y no conforme a las exigencias de la catolicidad.

La Iglesia retornó a la unidad a partir del Concilio de Constanza. Pocos meses antes del concilio, el canciller de la Universidad de París, Gerson, escribía al arzobispo de Praga sobre la necesidad de combatir los errores de Wycliffe recurriendo al brazo secular si fuere necesario. Cuando se reunieron los obispos en Constanza, el emperador Segismundo convenció a Juan Huss para que compareciera ante los padres conciliares y expusiera sus ideas. Lo proveyó de un minucioso salvoconducto y Huss partió con la intención de hacer triunfar sus propios puntos de mira.

"*Voy* —escribía a Segismundo— *para reconocer públicamente a Cristo o si es necesario a morir por su ley*".

Condenado por hereje no admitió sus errores ni se retractó. Pereció en la hoguera el 6 de julio de 1415.

Huss no dejó una doctrina bien determinada. Sus partidarios más decididos siguieron confundiendo en el mismo odio a la Iglesia Católica y a la administración imperial. El suplicio del jefe los confirmó en esta identificación y dio a la rabia de la secta un ardor suplementario.

Capítulo VII: *Las ciudades italianas en los siglos XIV y XV*

1. Situación de las comunas libres, antes de Enrique VII de Luxemburgo

La muerte de Federico II truncó el sueño imperial de la unificación ítalo-alemana. Las fuerzas feudales provocaron en tierras germánicas un retorno de su perenne anarquía, y las grandes comunas italianas aprovecharon el eclipse del imperio para afianzar sus respectivas independencias. Pierre Antoine Daru en su HISTOIRE DE LA RÉPUBLIQUE DE VENISE resume brevemente la situación en Italia y pone de relieve la influencia de las oligarquías financieras en las constituciones de las nuevas repúblicas. La riqueza se convirtió en título suficiente para tomar parte decisiva en el gobierno de la ciudad por una razón bastante simple: el rico tenía interés en la prosperidad de su pueblo y en conservar el orden social.

Hasta ese momento había prevalecido un criterio análogo pero un poco diferente, pues lo que hacía al gobernante era la posesión de tierras y no la riqueza exclusivamente financiera. Se suponía, no sin razones, que el dominio territorial daba arraigo y firmeza a la clase gobernante. El señor feudal tenía raíces en su señorío y contaba con el apoyo de todos los habitantes que moraban en él, cosa que no sucedía con el comerciante. Pero en cambio las pretensiones del señor feudal eran también más grandes y resultaba menos fácil satisfacer sus exigencias de poder. Las fuerzas financieras de la ciudad carecían de hombres de armas a su disposición. Mientras no fueran lo bastante poderosas como para armar mercenarios a sus expensas, dependían de la concurren-

cia armada de los ciudadanos libres y esto, sin lugar a dudas, ponía un cerco a sus ambiciones hegemónicas.

Esta debilidad del poder oligárquico tenía sus ventajas y sus peligros. Mientras por un lado aseguraba a todos los ciudadanos una amplia libertad de acción, por otro no era lo bastante fuerte para impedir los desórdenes de las facciones y la lucha denodada por el predominio de los diversos intereses particulares.

Muchas ciudades italianas escaparon a la anarquía recurriendo a la protección de un príncipe, capitán, podestá, o *condottiero,* pero otras prefirieron su libre estatuto republicano y trataron de hallar un equilibrio entre las diferentes clases sociales que se disputaban el poder. Milán obligó a sus patricios a llegar a un cierto acuerdo social con los plebeyos admitiéndolos en todas las funciones públicas, hasta ese momento privilegios del estamento superior. Algunos nobles, poco resignados a la nueva situación, se retiraron a sus recintos fortificados y desde sus castillos de piedra llevaron guerra continua contra las poblaciones desguarnecidas de la campaña. Estas rapiñas estúpidas obligaron a los campesinos a refugiarse en las ciudades y combatir junto a los republicanos el poder de los feudales.

En las comunas portuarias el predominio de los comerciantes y la posibilidad de alimentar a sus habitantes por vía marítima hizo inocuo el asedio de los feudales, pero en las villas mediterráneas no hubo más remedio que recurrir a la protección externa. De esta necesidad nacieron una serie de gobiernos que, provenientes de otros lugares, se convirtieron en los primeros magistrados de ciudades como Roma, Padua y Milán.

En Génova los Doria y los Spínolas fueron conductores de las clases populares y formaron gobiernos de base democrática capaces de resistir los cambios y los choques de otras ambiciones.

De esta situación inestable y de la falta de un poder unificador único, la tendencia a la formación del Estado originó en Italia cinco centros políticos de cierta envergadura: Venecia, Milán, Florencia, Roma y Nápoles.

Venecia fue, sin lugar a dudas, la realización más completa y original de la época. Fuertemente anclada en el Lido, este modesto bastión fundado por pobladores perseguidos por Atila se convirtió en el puerto favorecido por el comercio de las especias y de la delegación obligada de todo Occidente para los mares del Mediterráneo oriental. Sucesora de Bizancio, hizo su fortuna merced a una hábil política comercial concertada con sus concurrentes musulmanes. Los emperadores bizantinos eximieron a los venecianos del pago de impuestos y les permitieron la instalación de puertos francos en las costas dominadas por sus buques.

Las cruzadas colmaron de riquezas a esta ciudad privilegiada, cuya armada se convirtió en dueña de todo el comercio oriental. Pisa y Génova compitieron en el transporte de los ejércitos y los peregrinos cristianos con destino a Tierra Santa, pero la ventaja veneciana estaba ganada por mucho tiempo.

Florencia, la patria de Dante, se encontraba en los comienzos del siglo XIV en una de sus más ásperas querellas intestinas. Justo en el año 1300, Dante era uno de los prebostes de la ciudad cuando la curia romana envió al cardenal Mateo d'Aquasparta para intervenir en la lucha que llevaban *blancos* contra *negros.* Corso Donati, uno de los jefes de la facción negra enemiga del gran poeta, conquistó la benevolencia o la codicia de D'Aquasparta y lo puso de su lado. Dante, en compañía de otros miembros de su partido, hizo el viaje a Roma para poner ante el papa sus motivos de quejas contra el enviado pontificio. La política papal no favorecía en esos momentos los proyectos del poeta. En directa conexión con los negros, se permitió la entrada de Carlos de Valois en Florencia y se lanzó contra los blancos una persecución implacable. Dante no pudo volver más a su patria y desde el destierro luchó denodadamente contra las fuerzas opuestas a la unidad italiana, entre las que figuraba, en primera línea, la política papal. Ésta es una de las razones principales para que unos cuantos pontífices figuren entre los más importantes pensionistas del infierno dantesco.

Los historiadores franceses atribuyen el caos de ese tiempo al vacío político dejado en Italia por la decadencia de la casa de Anjou. Aunque Carlos II trató de mejorar la situación aplicando a la pacificación de la península los cuidados de una política matizada y cortés, encontró en su camino hombres poco inclinados a las transacciones diplomáticas y demasiado apegados a sus privilegios para entrar en compromisos.

Uno de los más reacios a la pacificación iniciada por Carlos II fue el papa Bonifacio VIII quien, luego del interregno angélico protagonizado por el inocente Pedro de Morrone, llevó en Roma un serio intento de restablecer la autoridad pontificia, completamente reñido con las posibilidades reales puestas a su alcance.

Su choque contra Felipe el Hermoso de Francia y su poco afortunada política italiana provocó el dominio decisivo de los clanes romanos, especialmente el de la familia Colonna, cuyas trágicas consecuencias hemos examinado al estudiar el exilio pontifical a la ciudad de Avignon.

Milán se había movido entre la anarquía de la república y las represiones de las dictaduras. Al señorío de Ezzelino de Romano había sucedido el de Oberto Palavicino y luego el de Otón Visconti, sin que ninguno de éstos favoreciera la implantación de una potestad perdurable capaz de contener la creciente anarquía.

2. La entrada en Italia de Enrique de Luxemburgo

Elegido en Francfort en 1308, fue coronado emperador en Aix-la-Chapelle el seis de enero de 1309. Enrique VII, belga por el nacimiento, era de cultura y lengua francesa. Desde el comienzo de su reinado tuvo la intención de reclamar su potestad imperial sobre Italia. El propósito era bueno y estaba sostenido por una política comprensiva y enemiga de los procedimientos violentos. Entró en Piamonte por el Monte Cenis en el año 1310 con un séquito militar demasiado modesto para inspirar la sospecha de una agresión militar. No quería someter a

Italia sino presentarse como la garantía indispensable para que reinara el orden, la ley y la libertad. Los señores de Lombardía y Piamonte parecían haberlo entendido y le ofrecieron sus respectivos homenajes. Enrique los recibió con gran cortesía y les declaró su intención de traer la paz para Italia entera. Con este propósito designó un vicario suyo en cada una de las ciudades del imperio para que gobernase en contacto con las autoridades designadas por los municipios. Al mismo tiempo pidió el cese de las luchas partidarias e invitó a todos los exiliados con motivo de ellas y cualquiera fuese su color a volver a su patria.

Cane Grande della Scala, uno de los más famosos capitanes de la época y gobernador de Verona, se convirtió en su colaborador, y Enrique pudo entrar en Milán donde se hizo coronar en la catedral de San Antonio. Desgraciadamente necesitaba dinero. Cuando lo reclamó a sus recientes súbditos, las ciudades italianas tuvieron un sobresalto y se estableció de inmediato una liga contra el emperador.

Enrique VII debió retornar hacia el norte y una vez allí preparó su segundo descenso reforzado con una ofensiva diplomática a la casa de Anjou, mediante una alianza con Aragón. La malaria impidió este segundo intento restaurador y Enrique VII falleció en Siena el 24 de agosto de 1313.

La idea de Enrique era traer la paz para Italia. Como escribe Villani, historiador guelfo, *"era un hombre sabio, justo, gracioso, caballeresco y seguro en la guerra, honesto, buen creyente y de corazón magnánimo"*. Dante Alighieri, que esperaba de él la salvación de Italia, lo saludó con la frase litúrgica: *"He aquí el Cordero de Dios que borra los pecados del mundo"*.

Pero la opinión guelfa le era contraria. Puesta en pie de guerra por Roberto de Anjou, rey de Nápoles, le hicieron una oposición cerrada y tenaz.

Este mosaico de insolubles problemas políticos que era Italia tuvo, por un momento, en la persona de Roberto de Anjou, el favorito de la fortuna capaz de acabar con la anarquía y detener el avance gibelino.

Sus primeros pasos, favorecidos por la inesperada muerte de Enrique VII, parecieron corroborar sus propósitos. Sometió todo el Piamonte y extendió su poder sobre Lombardía, donde nombró vicario general a uno de sus allegados. Pero mientras la suerte lo favorecía en el norte de la península, comenzó a experimentar serias dificultades en el sur y en el centro. Uguccione della Faggiuola se hizo proclamar señor en Pisa y en Lucca y levantó el ánimo de los decaídos gibelinos. Castruccio degli Antelminelli, llamado Castracani, derrotó a los guelfos y a los napolitanos cerca de Montecatini gracias a la colaboración de los exiliados florentinos y de Mateo Visconti.

Roberto de Anjou logró restaurar su hegemonía en el centro luego de algunas maniobras diplomáticas y el oportuno matrimonio de su hijo mayor, Carlos, con la viuda de Enrique VII. Pero mientras desalojaba a los gibelinos del centro, el norte era levantado en su contra bajo el caudillaje de Mateo Visconti y el señor de Verona, Cane Grande della Scala.

3. El caos italiano

El gran poeta florentino, cuya vida transcurrió en medio de los trajines de esta perpetua guerra civil, se dolió de la situación italiana en versos memorables donde pintaba su condición de teatro de todas las ambiciones políticas foráneas.

"Ah ... serva Italia, di dolore ostello
nave senza nocchiere in gran tempesta,
non donna di provincia, ma bordello" [16].

Fue inútil que el hermano Venturino de Bérgamo condujera a Roma miles de peregrinos para rogar por la paz. La lucha entre Azzo Visconti de Milán y Mastino della Scala ensangrentaba Toscana, Venecia y Lombardía, mientras la casa de Anjou se medía contra los saboyanos

[16] *Paradiso,* IX, 25.

en los campos piamonteses y los napolitanos trataban vanamente de reducir a Sicilia.

Dante murió en Rávena en 1321 sin que sus ojos volvieran a ver la patria tan amada y en donde la anarquía italiana parecía complacerse con esmero especial. Desde 1326 una serie sucesiva de operaciones financieras habían llevado a los bancos más pequeños a la quiebra, mientras los grandes capitales de los Bardi, Peruzzi, Medicis y otros eran duramente sacudidos por los fracasos ingleses en la lucha contra Francia y por la más desdichada empresa de Florencia contra Mastino della Scala.

Los banqueros de Florencia, hasta ese momento dueños de la situación política de la república, cedieron ante el empuje de los caudillos feudales sin que el rey de Nápoles, amenazado por Luis de Baviera, pudiera acudir en su ayuda. Entre la bancarrota y el sometimiento a los feudales, optaron por una solución momentánea viable. Pusieron al frente de Florencia a un capitán francés, Gautier de Brienne, duque de Atenas, quien, durante un cierto tiempo, garantizó el orden en la calle y la sagrada paz de los negocios.

A Roberto D'Anjou le sucedió en el reino de Nápoles su esposa Juana. Un reinado largo, desde enero de 1343, fue centro permanente de intrigas en donde a las querellas de la familia real se sumaron los conflictos papales y las complicaciones con la parentela húngara de la reina. Las escaladas imperiales continuaron sucediéndose como en sus mejores tiempos y los poetas italianos siguieron soñando con una unidad que resucitara el esplendor de la antigua Roma. La aventura de Cola di Rienzo se inserta en el cuadro con sus macabros colores y pone su tinte de vesanía en los fuertes matices del trajinado siglo XIV.

4. Dante y la monarquía universal

La figura de Dante Alighieri, políticamente de segundo orden, reúne en su vida, en su pasión y en sus obras, los mejores elementos de la inteligencia italiana para encon-

trar una situación política capaz de salvar la unidad de la república y rescatar los recuerdos del imperio.

Dante fue, por encima de cualquier otra calidad, un poeta y, en segundo lugar, un cristiano nacido en las postrimerías del siglo XIII. De su medio social recibió las ideas formadas al conjuro del renacimiento aristotélico y sufrió las influencias contradictorias de Tomás de Aquino y de Siger de Brabante. No fue un intelectual de gabinete ni probablemente tuvo tiempo para armonizar en espíritu los diversos influjos de esos dos teólogos. Hombre de pasiones, estuvo metido con toda su alma en las luchas civiles y religiosas que dividían la cristiandad y hacían sentir con fuerza sus pretensiones en la convulsionada Italia de la época. Adherente al partido de los *blancos*, se opuso con violencia al legado del papa Bonifacio VIII, cardenal Francisco Mateo d'Aquasparta, cuya misión era hacer de Florencia un baluarte al servicio de Carlos II de Nápoles, candidato del pontífice.

El triunfo de los *negros* obligó al poeta, en el año 1301, a salir de su ciudad natal. No había de volver más Su muerte, acaecida en Rávena en 1321, cerró este exilio de veinte años de cuyas amargas raíces extrajo la miel de su poesía, pero no la dulzura del carácter. La dura prueba lo agrió cada día más y exacerbó, hasta la desesperación, su ánimo partidista.

5. El concepto medieval de sociedad

Aegidio Romano había extraído consecuencias de las enseñanzas de San Agustín que el obispo de Hipona probablemente no hubiera aprobado. Llevado por la pasión deductiva desatada por el averroísmo, razonaba así: el orden natural está integrado en el orden de la gracia; el orden de la razón lo está en el de la fe; luego el orden del Estado está totalmente contenido en el orden de la Iglesia.

"La tendencia del pensamiento agustiniano a franquear con rapidez las gradas de la naturaleza e ir del derecho natural, y las virtudes naturales, a absorberse en

la justicia sobrenatural, se ha convertido en sus discípulos en una confusión. Ellos han tendido a identificar, poco más o menos, el dominio de la Iglesia y el dominio del Estado" [17].

Jonás de Orléans había expresado el mismo pensamiento de Aegidio Romano con matices que anticipaban, por su mesura, la tesis sostenida posteriormente por Santo Tomás de Aquino. Para Jonás la Iglesia universal era el cuerpo místico cuya cabeza era Cristo mismo: *"En ese cuerpo se encuentran dos personas principales: la sacerdotal y la real. La sacerdotal es superior porque deberá rendir cuenta a Dios hasta de los mismos reyes".*

El monje franciscano Rogelio Bacon expresa, según palabras de Étienne Gilson, una concepción semejante: *"Se puede decir que sobre este tema, Bacon es el anti Dante por excelencia. El universo baconiano supone una integración de órdenes, donde lo que llamamos 'naturaleza o natural no encuentra subsistencia o justificación sino en su integración con lo sobrenatural o religioso"* [18].

Frente a esta tesis, cuyo exponente más exagerado es Aegidio Romano, se levanta la doctrina de Santo Tomás con una clara distinción entre el orden de la gracia y el orden natural. Sobre esta base precisa con rigor la diferencia entre teología y filosofía, para dibujar con nitidez las respectivas jurisdicciones de la Iglesia y del Estado. No obstante y pese a la clara distribución de sus diversas esferas de poder, en ambos órdenes impera la subordinación: *"En la ley antigua* —afirma Tomás— *el pueblo fiel recibió la promesa de los bienes terrenales, no del demonio sino del mismo Dios verdadero, y por eso vemos que también sus sacerdotes dependían de sus reyes. En la nueva ley no sucede así, porque tiene un sacerdocio más sublime, un sacerdocio que proporciona a los hombres la conquista de los bienes celestiales, razón*

[17] H. J. Arquillière, L'AUGUSTINISME POLITIQUE, París, Vrin, 1934, pág. 5.

[18] Étienne Gilson, DANTE ET LA PHILOSOPHIE, París, Vrin, 1939, pág. 204.

por la cual, en la ley de la gracia, los reyes deben estar sometidos a los sacerdotes" [19].

La primacía papal, en el pensamiento de Tomás, es espiritual, pero como el poder de los príncipes se extiende hasta incidir en asuntos que hacen a la salvación, la autoridad del papa es superior a la de los príncipes y en todas las cuestiones donde se comprometa la fe, la moral y las costumbres del pueblo cristiano debe prevalecer sobre ellos.

6. La posición de Dante frente a esta tesis

Dante pasa por ser el último medieval y el primer renacentista. Quizá sea así, pero el carácter de tales contraposiciones parece un poco retórico. Dante se explica muy bien dentro de su época para distraerse en hallar consonancias con tiempos cuyas realizaciones no hubiera aprobado en su totalidad. El siglo de Dante fue muy complejo y también lo fue aquel al que pertenecía por su nacimiento. Junto a las sumas teológicas, las catedrales, las universidades y el Poverello, vio cosas tan diversas como Federico II, el maniqueísmo, el averroísmo latino y las profecías del famoso abad Joaquín di Fiore, a quien Dante menciona en alguna oportunidad y que no dejó de tener sobre él una influencia inquietante.

El mundo de Dante, en su lirismo y en su articulación filosoficoteológica, está dominado por la fe cristiana. "*La impresión final* —escribe Francesco de Sanctis— *es que la tierra es el reino de las sombras y de los fantasmas, la selva de la ignorancia y el vicio, la tragedia que tiene como fin inevitable la muerte y el dolor, y que la realidad, la eterna y la divina comedia, está en el otro mundo*" [20].

Ésta es la clave para comprender la obra de Dante, pero ser cristiano es faena compleja y la fe es recibida por un hombre ligado a su país, a su raza y a su tiempo. Cualquiera que viva con algún vigor su cristianismo sabe que estas realidades deben ser integradas en la fe de acuerdo con un *ordo amoris* que salve lo específico de cada una de ellas en la unidad del cristianismo. En esta tarea nuestras flaquezas, nuestras complacencias y nuestras pasiones atentan contra esa unidad.

Dante, como buen italiano, nunca pudo desprenderse totalmente de sus compromisos afectivos con la antigüedad pagana, y, aunque su corazón ardía de amor cristiano y su inteligencia estaba formada en la enseñanza de los santos doctores de la Iglesia, le quedaba una nostalgia del pasado que le hacía ver el destino de su patria como una misión dada por la Divina Providencia, casi paralela al orden de la revelación manifestado en la Iglesia. Esto explica por qué veía las relaciones de la Iglesia y del imperio como las de dos potestades diferentes a través de las cuales Dios había dispuesto el curso de la historia.

¿No existe un extraño acercamiento entre esta tesis y la doctrina averroísta de la doble verdad?

Un gran conocedor de la filosofía medieval, Étienne Gilson, dirá con la precisión deseable cuánto se puede afirmar a este respecto: "*La influencia ejercida por Averroes fue tan vasta, profunda y polimorfa que no puede decirse que Dante haya escapado a ella. La historia tropieza aquí con la psicología que es uno de sus límites. Si se recuerda la crisis filosófica que el poeta parece haber sufrido, y si se piensa en el lugar que reservará más tarde en la* DIVINA COMEDIA *al averroísta latino Siger de Brabante, uno se inclina a considerar el separatismo formal y sin oposiciones que enseña Dante como a una forma benigna y muy atenuada del separatismo material y rico en conflictos que profesaban los averroístas latinos de su tiempo. Digamos, pues, si así se desea, que la actitud de Dante respecto a la filosofía se coloca, en el aristotelismo medieval, entre Santo Tomás de Aquino y el averroísmo condenado en 1277 y del cual, por razones de orden personal, el separatismo que hacía entre el orden temporal y el espiritual, agradaba. Pero debemos precisar con sumo cuidado que si en estos puntos Dante*

19 Santo Tomás, DE REGNO, c. XIV.
20 Francesco de Sanctis, FIGURAS POÉTICAS DE LA DIVINA COMEDIA.

ha visto en el averroísmo latino un aliado, su actitud total no se reduce a la doctrina de Averroes, ni a la de ninguno de los averroístas que conocemos"[21].

No se puede decir mejor, ni con más autoridad. Por razones afectivas y no exclusivamente intelectuales, Dante ha formulado la tesis de la separación paralela y sin subordinación de ambos poderes. En la explicación de esta tesis ha recurrido a una doctrina herética de singular relieve en su época. Las razones afectivas deben cargarse a la cuenta de las pasiones políticas de Dante; de su patriotismo exasperado por la política pontificia, que sólo pensaba en la unidad política de Italia para combatirla.

"*En él* —escribe Bernardo Landry— *el cristiano y el admirador de la Roma antigua se combaten sin merced. El cristiano profesa una doctrina que debía lógicamente expandirse en una sociología ágil y liberadora, cuyo objetivo sería elevar las almas iniciándolas cada vez más en la verdad. El admirador de Roma se adhiere a un imperio que triunfó antes por la astucia y la violencia. La pasión gibelina ahoga los gérmenes salvadores que contenía su cristianismo agustiniano. Todavía más, lo cegó y le impidió ver la obra de libertad en la cual trabajaba el partido guelfo en Italia*"[22].

7. Formulación de la tesis

Es un hecho que Dante figura en cualquier historia de las ideas políticas que se ocupe, con un mínimo de rigor, de la Edad Media. También es un hecho que Dante no fue un político en sentido estricto. Su vinculación con la teoría política nació de ese ejercicio lógico que es el tratado sobre la monarquía.

El libro sostiene el principio de la distinción entre el orden temporal y el espiritual, distinción sin subordinación. El emperador persigue sus fines específicos sin esperar del papa otra cosa que no fuere su bendición.

[21] Gilson, op. cit., pág. 214.
[22] Bernard Landry, op. cit., pág. 194.

Esta tesis está apoyada en tres argumentos íntimamente ligados entre sí y que forman el fundamento de su teoría política: la monarquía de uno solo es necesaria al bien de la humanidad; el pueblo romano ha sido designado por Dios para la monarquía universal; la autoridad del monarca supremo viene directamente de Dios.

El carácter silogístico de la exposición se advierte en los razonamientos con que explica el contenido de la primera afirmación: "*Si existe algo que sea el fin de la sociedad civil del género humano, ese algo será también el principio por lo cual resultará suficientemente evidente lo que debe probarse; opinar que existe un fin para esta o aquella sociedad y que no existe un fin único para todas es una necesidad*"[23].

El fin explica el dinamismo del orden social y da cuenta y razón de las exigencias de la acción política. El fin que Dante considera principio explicativo del orden civil universal es la paz. Las exigencias de la paz fundan la necesidad de un imperio único.

Los Carlyle anotan que Dante abandona por Aristóteles la enseñanza de los padres de la Iglesia, para quienes las instituciones sociales eran remedios a los estragos provocados por el pecado original: "*The normal view of the fathers is clear, namely, that while coercive government is not a natural institution, and is a consequence of the fall and related to men's sinful ambition, yet it is also a remedy for the confusion caused by sin, and is therefore a divine institution*"[24].

La opinión de los padres de la Iglesia en este problema era tributaria del aparato nocional estoico. El siglo XIII estudió a Aristóteles con detenimiento y llegó a conclusiones muy distintas en lo que respecta a la distinción entre teoría y praxis. El hombre no puede realizar su perfección natural fuera de las instituciones políticas y esta situación coloca al orden civil en la línea del desarrollo normal de la naturaleza humana. Es tan erróneo

[23] Dante, MONARQUÍA, I, III, 8.
[24] A. J. Carlyle, A HISTORY OF MEDIEVAL POLITICAL THEORY IN THE WEST, Edimbourg, Blackwood, 1936, T. II, pág. 144.

considerar a las instituciones sociales consecuencias del pecado, como pensar que el lenguaje se explica por la naturaleza caída.

Dante aprendió filosofía con fray Remigio de Girolamo, discípulo de Santo Tomás de Aquino, y no podía ignorar las distinciones hechas por el ilustre dominico. La sociedad no es un remedio inventado para una situación de desmedro producida por el pecado, es el resultado natural del movimiento racional del hombre en busca de su perfección. De esta doctrina saca la consecuencia anotada: para lograr el fin específico a que está destinado, el hombre necesita paz; por esta razón conviene que todos los reinos se ordenen bajo la potestad de un gobierno único, cuya cabeza es el emperador.

La parte débil de su tesis es la destinada a probar la prelacía del Imperio Romano, designado por Dios para detentar la monarquía universal. Esta deducción es sencillamente imposible y no hay más remedio que recurrir a la historia y ordenar un material de observación idóneo para efectuar una inducción suficiente. Dante toma de la historia de Roma los argumentos que considera probativos y, como era de esperar, éstos son demasiado endebles para edificar sobre ellos una demostración.

El esfuerzo interpretativo es loable, y aunque no satisface nuestro juicio crítico, logra efectos de detalle que reclaman consideración especial por la influencia que pudieron tener en su época. Nos asegura que si el Imjerio no hubiera sido legítimo, con legitimidad reconocida por Dios, el pecado de Adán no hubiera sido realmente expiado por Nuestro Señor Jesucristo. Los sufrimientos de Cristo fueron ofrecidos por todos los hombres y debieron ser ordenados por un magistrado con autoridad universal; de otro modo la expiación quedaba limitada a la jurisdicción de la autoridad competente. Nuestra redención por el Hijo de Dios ha sido posible gracias al dominio universal que tenía Roma.

En el tercer libro de su tratado trata de probar que la autoridad del monarca supremo viene directamente de Dios. Esta afirmación exigía una discusión previa de la tesis opuesta sostenida por los partidarios de la supremacía papal. Sus argumentos buscan apoyo en la metáfora de las dos luminarias, abusivamente usadas por los papistas para respaldar sus propias posiciones. Así como el sol y la luna dan luz al mundo, el papa y el emperador reflejan en el orden social esta disposición astronómica. Los papistas argüían, sobre la base precaria de esta analogía, que así como la luna tiene su luz del sol, el Imperio recibe su poder del papa.

La época explica el gusto por este tipo de razonamiento, pero cualquier lector de Santo Tomás conoce el escaso valor demostrativo de las comparaciones y menos cuando las realidades comparadas pertenecen a diferentes niveles ontológicos. Santo Tomás no hubiera aceptado esta metáfora como una prueba y Dante, que a mi entender quería divertirse, la tomó tal como la encontró usada por sus adversarios y la refutó arguyendo que si bien la luna toma su luz del sol, no tiene de él el ser, por esta razón el emperador no debe al papa su existencia como tal, aunque reciba de él un crecimiento de bienes espirituales.

Los otros argumentos son tomados de las SAGRADAS ESCRITURAS, tal como la unión de Saúl por Samuel, que Dante considera un mandato especial de Dios y no una atribución regular del sacerdocio. Examina la potestad de *"atar y desatar"* dada por Cristo a sus sucesores y la limita al orden sobrenatural. Por último se ocupa de la famosa donación de Constantino por la que el papado alegaba su derecho al gobierno de la ciudad de Roma y sus alrededores. Dante pone en duda la autenticidad del legado, pero advierte que si fue hecho, era nulo, porque resultaba contrario al oficio regio enajenar una parte de su soberanía, cuya integridad tiene por misión guardar.

La humanidad está regida por dos poderes distintos y paralelos. Uno se ocupa del hombre en tanto criatura corruptible y naturalmente ordenada hacia una perfección terrena por medio de sus virtudes morales. El emperador está encargado de dirigir el hombre a su felicidad temporal, imponiendo equilibrio y paz entre las naciones.

El alma es incorruptible y destinada por la gracia de Dios a la felicidad eterna enseñada por la Revelación. La redención del hombre, en tanto destinatario de un fin celeste, es realizada por la Iglesia bajo la guía del sucesor de Pedro. Para Dante Alighieri el sumo pontífice continúa a Pedro y por ende posee los poderes que Cristo dio a Pedro, pero no representa al mismo Cristo sino a su primer apóstol. Posee las llaves del Reino de Dios, pero su autoridad no se ejerce sobre este mundo.

"Así concebida —escribe Gilson—, *la doctrina de Dante tiene la unidad fundamental de un pensamiento que brota de una sola vez y se siente la presencia de una iniciativa personal en cada una de sus tesis... pero el ideal de una monarquía universal, de una filosofía universal, de una fe universal independientes en sus órdenes y no obstante realizándose de perfecto acuerdo y en virtud de la espontaneidad de su juego natural, es una idea sin equivalente en la Edad Media y en cualquier otra época de la historia"* [25].

8. La Italia posterior a Dante

La idea gibelina era reedificar el Imperio Romano con la fuerza germana y la inteligencia política italiana. La idea guelfa, sostenida por la casa de Anjou, aspiraba a una unión federal de las ciudades italianas en la que se respetase el carácter particular de cada uno de los pueblos confederados. Ambos intentos fracasaron y en su lugar surgió un compromiso inestable de múltiples principados, cada uno de ellos sostenido por el celo feroz de su independencia y por una falta de escrúpulos en la defensa de sus respectivas potestades que anuncian el genio de Machiavello.

Estos príncipes italianos, salvo algunas excepciones, han nacido de la burguesía y sus ascendientes hicieron fortuna en el comercio y la usura. Esto no les quitaba grandeza ni condiciones principescas. Mezclados posteriormente a las más nobles dinastías de Occidente, estos burgueses florentinos, genoveses o venecianos, en un par de generaciones, alcanzaron con facilidad las maneras y los gestos de los más grandes señores de la época.

[25] Gilson, op. cit., pág. 220.

Florencia conoció en la revolución de los *ciompi* su minuto de comuna proletaria, rápidamente sofocada por los esfuerzos de las corporaciones de *arti maggiori* bajo la dirección de la familia Albizzi. Poco después dominaba la ruta sobre Roma y extendía su dominio a toda la Toscana. A comienzos del siglo XV los Albizzi son reemplazados por los Medicis, cuyo primer exponente como gonfaloniero de la república fue Giovanni di Averardo Bicci, a quien sucedió su hijo Cósimo. Los Medicis, con algún breve eclipse, se perpetuaron en el gobierno de Florencia hasta el siglo XVIII.

Venecia, ciudad puramente comercial y marítima durante el apogeo de la Edad Media, se contagió en el siglo XIV de las aventuras continentales y se aventuró a crear un pequeño reino territorial a expensas de húngaros y dálmatas. La *"Serenissima Repubblica"* extendió su jardín, según la expresión del viejo dogo Tommaso Mocenigo, sin gastos excesivos y aprovechando sin prisa las módicas oportunidades ofrecidas por la suerte. La toma de Constantinopla por los turcos en 1453 fue un golpe terrible y la *"Serenissima"* nunca se pudo reponer del todo.

A partir de 1454 Italia no había logrado la unidad política, pero alcanzó el precario beneficio de un equilibrio de fuerzas que le permitió mantenerse hasta 1860. Dos estados monárquicos: el Reino de Nápoles y el territorio pontificio; la República de Venecia, todavía espléndida en su recia constitución; el Principado de Florencia con todo el vigor de su vida comercial y artística; el Principado del Piamonte y el Milanesado, completan el cuadro de este equilibrio turbado de vez en cuando por el apoyo de alguna potencia extranjera a uno de sus ingredientes italianos.

Hablar de paz italiana es absurdo; pero a esta situación correspondió un crecimiento intenso en todos los fundamentos económicos de la prosperidad: crecimiento demográfico, gusto por las tareas agrícolas y una animosa

proliferación de ensayos en el cultivo del arroz, del trigo y otros cereales. La industria creció a la par de la agricultura y la ganadería e Italia se convirtió en la productora por excelencia de los artículos de lujo con una clientela propagada por toda Europa. Tejidos, sedas, joyas, orfebrería y cristales italianos eran parte de los atuendos más lujosos de la época.

Gracias a la intensidad y a la calidad de su comercio, las ciudades portuarias italianas reanudan relaciones con los turcos y retoman algo de su antiguo esplendor. Con todo este florecimiento económico y la afluencia de intelectuales griegos escapados de las persecuciones otomanas, comienzan los primeros retoños del renacimiento y el humanismo.

Capítulo VIII: *Trasfondo ideológico de la querella*

1. Los ideólogos

Con Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua aparecen en el horizonte intelectual de nuestra cultura los primeros ideólogos. El término *ideología* pertenece técnicamente al léxico marxista y dentro de su contexto filosófico tiene un sentido preciso que no es exactamente el mismo que le damos nosotros en esta oportunidad.

El mundo griego conoció al filósofo y al sofista. La distinción entre una y otra actitud humana fue definitivamente establecida por Platón y Aristóteles. El sofista, dejando de lado toda intención peyorativa, fue un profesional de la inteligencia. Su tráfico con las ideas lo hacía, en el mejor de los casos, una suerte de científico capaz de aportar, a quien se lo pidiere, un conocimiento más o menos riguroso sobre diversos aspectos de la realidad.

El filósofo fue, a la manera griega, un teólogo; su preocupación principal, la búsqueda del *ontos on*, de lo que verdaderamente es ente, en el sentido egregio y divino del vocablo. La preocupación del sofista era técnica y profesional; la del filósofo, religiosa.

La cristiandad conoció la prelacía intelectual del teólogo. El hombre conocedor de la palabra de Dios podía descender de su altura especulativa y mirar el vasto universo donde se desplegaban los negocios humanos con ojos impregnados de saber divino. La perspectiva sobrenatural, el punto de mira de Dios, dominaba su horizonte intelectual y le permitía descubrir la íntima conexión entre las criaturas y su Creador.

El ideólogo nace en la cristiandad cuando la contemplación pierde su valor y el hombre comienza a mirar

las cosas con una mirada dominada por la *libido dominandi.* El mundo ha dejado de ser un *sacramentum* y se convierte ahora en el campo donde la voluntad tiende los tentáculos de su dominación y se prepara para convertirlo en su cosa.

La superioridad de lo teórico supone la aceptación de un orden creado por la divina inteligencia y que el hombre sólo puede conocer en actitud contemplativa. La praxis, en el sentido clásico y cristiano del término, sólo es posible si se acepta la doble objetividad del orden metafísico y del orden natural ofrecidos por Dios para que el hombre realice su perfección eterna y temporal.

El cristianismo conoció una relación estrecha entre teoría y praxis, entre contemplación y acción. El mundo moderno destruirá esta unidad vital cuando desligue al hombre de su vinculación espiritual con un orden objetivo de instancias religiosas y lo lance con toda su energía a una acción transformadora de la realidad.

Marx llamará *praxis* a esa acción, pero por su índole parece pertenecer al dominio de eso que Aristóteles llamaba *poiésis.* La visión de un mundo en constante proceso de realización y cuyo principal demiurgo fuera el hombre mismo halló en Hegel su explicación ideológica más acabada. Pero en el caso de la Edad Media, dentro de una mentalidad todavía impregnada de ideas cristianas, se comienza a vislumbrar esa visión en el concepto que tienen de Dios sus teólogos más significativos.

Un ideólogo es alguien para quien el trabajo de la inteligencia tiene sentido si está sometido de antemano a un proyecto de actividad productiva. El ideólogo no contempla, porque no hay nada que contemplar. Dios es voluntad omnipotente y sólo interesa conocer sus designios, o bien el hombre es único ejecutor consciente en el proceso por el cual el mundo se realiza a sí mismo. La tarea del ideólogo será la invención del programa para dirigir la acción.

A la relación entre el proyecto del ideólogo y la realización efectiva de ese plan, Marx la llama primacía de lo práctico sobre lo teórico. En verdad se trata de la superioridad que en la faena poética tiene la producción

del artefacto sobre su simple condición de esquema programático. Una casa en la mente del arquitecto es pura quimera si no resulta factible.

El ideólogo es el intelectual al servicio del poder. Aquel para quien las ideas tienen valor de medios para lograr determinados objetivos políticos. Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua son los representantes más egregios de la ideología en el siglo XIV.

2. La vida de Ockham

De la existencia de fray Guillermo de Ockham conocemos pocos detalles precisos. Nació en una aldea de Surrey, llamada Ockham, un año cualquiera de las dos últimas décadas del siglo XIII. Una tradición poco documentada, lo hace entrar muy joven en la orden de San Francisco y abrazar con gran entusiasmo sus principios espirituales. A juzgar por la tenacidad de su larga polémica con el papado, debió ser más franciscano que Francisco, porque pocas veces reconoció las limitaciones impuestas por la humildad y la obediencia a su condición de cristiano.

Hizo su escuela en el Merton College de Oxford. Algunos sostienen que concluyó sus estudios teológicos en París bajo la dirección del maestro Duns Scoto. La misma versión quiere que fuera lector en la Universidad de París, cuando estalló la querella entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Ockham habría dejado París en 1314 y durante siete años sus pasos se pierden en un recorrido poco conocido por Italia, Alemania e Inglaterra.

Es opinión de Hofer, en su estudio biográfico sobre Ockham, que el *"venerabilis inceptor"* sólo mereció el título de Doctor Invencible por su terquedad en defender sus propias posiciones. Sus títulos reales se reducían al de simple bachiller y su *curriculum* universitario estaba limitado a unos comentarios sobre EL LIBRO DE LAS SENTENCIAS de Pedro Lombardo. Estos comentarios fueron hechos en Oxford bajo la dirección de un maestro. Hofer niega que fuera discípulo de Duns Scoto y da una serie de datos precisos para probar la inconsistencia de esa opinión.

La versión optimista lo convierte en provincial de la orden franciscana en Inglaterra en el año 1322 y en esa calidad lo hace concurrir a la asamblea realizada en Perugia bajo la dirección de Miguel de Cesena.

La asamblea se pronunció contra las decisiones de Juan XXII sobre la pobreza. Juan de Cesena y Guillermo de Ockham fueron convocados a comparecer ante los teólogos papales reunidos en la corte de Avignon. Hofer rechaza estas informaciones y asegura que el provincial de la orden franciscana en Inglaterra es otro Guillermo, probablemente Guillermo de Nolliham. Ockham fue usado por Miguel de Cesena para que descubriera las herejías implícitas en la bula de Juan XXII.

La curia romana es parca en sus datos sobre Ockham y se refiere a él como a *"un heresiarca que enseñaba públicamente diversas herejías y había compuesto varios trabajos llenos de errores. Por estas razones había sido citado a comparecer para dar cuenta de su doctrina y aplicarle, si correspondía, las pertinentes sanciones"*. Pero el maestro Ockham, *"male sibi conscius"*, o poco tranquilo, emprendió la fuga.

La relación de los doctores encargados de examinar sus enseñanzas han sido halladas y aunque en ella no figura para nada el nombre de nuestro escurridizo fraile, están allí, negro sobre blanco, cincuenta y una tesis sostenidas por él desde la época que comentó las sentencias de Pedro Lombardo.

Si esto es así, Ockham era ya un hereje antes de entrar de lleno en la querella sobre la pobreza. La condena formal realizada en Avignon afectaba puntos dogmáticos de suma importancia: Trinidad, Encarnación, sacramentos etc. y no solamente cuestiones en torno a la posesión o no de algunos bienes. En pocas palabras, este intelectual particularmente afecto a la nueva dialéctica, la había puesto en ejercicio desde que empezó su enseñanza como bachiller y con el loable afán de simplificar la doctrina tradicional y reducirla a esquemas más fáciles.

Su infortunio en la corte de Avignon y la influencia de Miguel de Cesena lo convencieron de estar en la verdad. Lejos de admitir sus errores, se convirtió en severo censor de sus censores.

Si no hubiera existido Luis de Baviera al frente del Imperio Germánico, la suerte de Ockham hubiera tenido otro destino. Su cálamo necesitaba una espada y el discutido rey de los romanos, varios cálamos para hacer frente a los escribas papales. Guillermo de Ockham, Miguel de Cesena, Marsilio de Padua y Juan de Jandum integran esa cohorte de intelectuales al servicio del monarca.

Durante varios años nuestro fraile afilará su pluma para mostrar las herejías papales. *"Ad quae probanda* —dirá— *plura volumina sunt edita"*.

Se alaba de haber escrito cincuenta cuadernos sobre las bulas y amenaza escribir cuarenta más. Superó esta cifra por varios volúmenes y aunque la muerte de Juan XXII le quitó uno de sus mejores pretextos, no se arredró y atacó las disposiciones del sucesor, en quien veía repetidos los mismos errores.

Juan XXII murió en 1334 y le sucedió, en el trono de Pedro, Benedicto XII, hombre de natural pacífico y con grandes deseos de terminar buenamente el engorroso asunto. Luis de Baviera no era insensible a las aproximaciones papales, pero, apenas hombre de espada, carecía de la belicosidad de sus plumíferos, empeñados en condenar post mortem a Juan XXII.

Ockham siguió amontonando cuartillas contra las supuestas herejías papales y no tardó, llevado por su fiebre purificadora, en envolver en ellas a Benedicto XII. En verdad Ockham veía en la condición misma de papa un peligro para la salud eterna, decididamente insuperable. Los príncipes alemanes fastidiados por los odios y las quimeras frailunas y mejor dispuestos para con los buenos negocios de este mundo, trataron de llegar a un acuerdo con el pontífice, sobre la base de un claro reconocimiento de la potestad imperial de Luis.

Miguel de Cesena murió en 1342 y Ockham, que había recibido de sus manos el sello de general de la orden, fue reconocido como tal por los miembros de su facción pero no confirmado por el papa.

No sabemos mucho de los últimos años de fray Guillermo. Suponemos que la muerte del emperador lo dejó sin respaldo político y esto, para un ideólogo, es el principio del fin. Probablemente murió en Munich en 1349 y su cuerpo fue sepultado bajo las losas de un convento franciscano. Algunos hermanos de su orden quieren que haya terminado sus días en tierna reconciliación con el papado. Es poco verosímil; se trata de una pía moción de deseo. Si siguió los pasos de Miguel de Cesena y de Bonagracia, debió morir como ellos, religiosamente excomulgado.

3. La filosofía de fray Guillermo

Cuando se estudia la obra de este formidable polemista, dos ideas acuden de inmediato a nuestra mente; el carácter ideológico de su pensamiento y la índole típicamente inglesa de su construcción conceptual. De lo primero hemos dicho algo, de lo segundo recordamos la opinión de Nietzsche sobre la filosofía inglesa y especialmente esa frase de MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL donde nos dice *"que ya una vez los ingleses, por el hecho de su profunda mediocridad, han determinado una depresión general del espíritu de Europa"*. No es un abuso de confianza, y esperamos confirmar este aserto, suponer a Guillermo de Ockham en el nacimiento de esa profunda depresión espiritual que culminará en el período de la Ilustración.

Guía innegable de un movimiento intelectual que dividió la cristiandad en sus opciones más profundas, Ockham puso todo su ingenio en armar, *cum ira et studio*, un formidable aparato argumentativo en favor de sus intereses partidarios.

Sostuvo la política del emperador contra el papa y buscó incansablemente razones para librar la potestad imperial de las exigencias de la consagración y hacerla depender exclusivamente del antiguo *consensus populi*, con todas sus hipocresías implícitas. Si bien los trabajos propiamente filosóficos de Ockham no estuvieron originalmente redactados con una intención polémica precisa, nacieron en una atmófera de discusión y con pronunciada proclividad hacia la crítica. Esto explica el partido que el polemista sacó de sus principios filosóficos para fundamentar sus alegatos posteriores.

Estos principios fueron bastante magros y, en cierto modo, justifican la diatriba de Nietzsche respecto al pensamiento inglés, pero en vía de entenderlo conviene recordar que su filosofía está comandada por las exigencias de la acción. No es una teoría de la acción como filosofía. Es un esquema doctrinario perfectamente apto para no embarazar a sus adeptos con las dificultades de un análisis demasiado prolijo.

Empirista radical, no tiene prueba más clara de una realidad que su percepción intuitiva: *"Por oposición al conocimiento intuitivo, el conocimiento abstracto no permite decir nada sobre la existencia o no de una cosa"*. Sólo la intuición sensible garantiza la realidad de algo y un conocimiento cabal consiste, en una última instancia, en verificar los datos de la percepción: *"el perfecto conocimiento es experimental y de este conocimiento parten las proposiciones universales que son los principios del arte o de la ciencia"*.

Reconoce el magisterio de Aristóteles, pero lo simplifica de tal modo que el propio Estagirita hallaría inconvenientes para reconocer sus enseñanzas en los esquemas de Ockham. Duns Scoto fue también aristotélico, pero su teoría de las distinciones formales, de cuño peripatético, comprometió para siempre la unidad del ente real. Para Guillermo de Ockham esa unidad estaba suficientemente asegurada por la intuición sensible. Encontrar distinciones formales donde los sentidos percibían un bloque firme de unidad, le parecía el colmo de la sutileza y creía necesario, para simplificar el saber, terminar con esa manía escolástica de distinguir.

El ente es uno y la única distinción real admisible está perfectamente establecida por la intuición entre una cosa y otra. Entre este cuerpo y este otro hay una fisura ontológica cabal y los sentidos garantizan su distinción,

pero hallar diferencias reales entre uno y otro aspecto del mismo ente es un abuso dialéctico inaceptable.

El análisis está permitido cuando se trata de descomponer un todo en sus partes integrantes: análisis físico o químico. Una analítica en el nivel del ente no tiene verificación intuitiva y por ende no es posible, toda vez que el ente es uno y la unidad, la propiedad irrenunciable de la entidad.

Hasta aquí todo muy claro: lo que existe es el ente individual, la cosa. Por desgracia nuestro conocimiento se hace por medio de nociones que llevan implícita la pretensión de valer para un género, una especie u otra agrupación universal ¿Qué tipo de realidad conviene a esas nociones?

La respuesta a esta pregunta no puso a prueba su originalidad filosófica, porque la encontró totalmente fabricada por los nominalistas de siglos anteriores y es opinión de Longpré que Ockham se inspiró en ellos para dirigir sus ataques al escotismo. Nada en la realidad concreta responde a la pretensión universal de nuestras ideas, pero como éstas tampoco son imágenes ni retratos, ni representaciones mentales de algo real o concebible, la pregunta queda todavía en pie: ¿qué son?

Por poco gusto que tuviera por las distinciones, Ockham se ve obligado a hacer una en la propia realidad del conocimiento. Admite que el conocimiento puede ser intuitivo o abstractivo. Lo intuitivo es la percepción inmediata de algo: veo un árbol y lo percibo allí, sobre la vereda y a la orilla de la acequia que corre a sus pies. La certeza de este conocimiento está garantizada por la evidencia sensible. El conocimiento abstractivo es todo lo contrario. A él pertenecen las representaciones mentales, las imágenes, los recuerdos. De este conocimiento nada se puede concluir respecto a la existencia o no de su objeto.

No hace falta alimentar una irritación especial contra Ockham para advertir la pobreza de su idea sobre la abstracción. Pero si a este sedicente doctor le faltaba estudio, no carecía de cierta audacia pueril para atacar

los problemas más difíciles y dar de ellos una solución de apariencia tan clara como simplista en su fondo. Si todo lo real es singular, los universales, en tanto entes, deben ser también singulares.

Se explica: pensar un perro, una cebolla o un hombre es un fenómeno psicológico único y por ende tiene existencia real, efectiva y singular en el alma del que piensa. Pero resulta que perro, cebolla u hombre me sirven para designar todo perro, toda cebolla o todo hombre. En esta tarea significativa deben ser considerados ahora.

¿Qué es un signo?

En tanto ente es una cosa: un dibujo, un movimiento de la mano, un sonido. Pero, sin lugar a dudas, estas realidades concretas y singulares se refieren a cosas que no son ellas y en esta capacidad para mentar una realidad distinta a sí misma, se agota su aptitud significativa. El fonema castellano *árbol* designa esa realidad que es el árbol real, aquí frente a mi ventana, y lo menos que puedo decir de ese árbol es que no es un fonema.

La palabra es un signo y pertenece a un sistema que sirve para expresar nuestras ideas o conceptos. Pero las palabras usadas para manifestar nuestras nociones pueden variar: nadie ignora la existencia de muchos idiomas reales y otros posibles. Esto nos obliga a precisar la distinción entre palabra y concepto.

Ockham tomó nota de la distinción y se puso en la tarea de explicarla. Desgraciadamente advertir un problema no es lo mismo que hallar su solución. Los propósitos de Ockham se estrellaron en las dificultades impuestas por sus principios filosóficos. Para evitar un periplo bastante obvio, vamos directamente al resultado.

En el fondo el concepto o idea es un acto del espíritu, tan singular e irreiterable en su entidad como la cosa misma a la cual se refiere. Si se muestra capaz de designar una pluralidad de cosas semejantes es, precisamente, por el parecido que esas cosas guardan entre sí y esta situación no se explica por la existencia real de una forma común a esos diversos individuos, sino sim-

plemente por una relación de semejanza externa impuesta por la voluntad creadora.

4. El voluntarismo teológico

No tenemos un conocimiento intuitivo de Dios y como la abstracción supone intuiciones previas, hay pocas probabilidades de un saber metafísico natural. En esta oportunidad, como en muchas otras, el recurso a la voluntad divina le permite a Ockham poner remedio a nuestra incurable pobreza especulativa y salvar, por lo menos en apariencia, las verdades reveladas.

Lo curioso es esto: si no hay intuición de Dios, ni tampoco un conocimiento abstracto, ¿cómo conocemos su voluntad?

Ockham responde: de la fe infundida por Dios mismo para aceptar su voluntad. Es voluntad del Señor que lo conozcamos abstractamente, omisión hecha de la vía intuitiva capaz de garantizar naturalmente esa noticia.

Dios todopoderoso hace lo que quiere, y en cierta medida hace todo lo que Ockham necesita para proveer al alma humana de una noción referida a su realidad metafísica. Esta noción no admite pruebas: *"non potest sciri evidenter quod Deus est"*.

La existencia de Dios es objeto de fe, la razón es impotente para conocer algo de la realidad divina. Conocemos por fe los efectos de su omnipotencia, pero nada puede decirnos la inteligencia natural respecto a la esencia misma de Dios.

El camino del escepticismo metafísico está inaugurado y con él la amplia avenida del fideísmo religioso. Una fe sin inteligencia deja para la razón el conocimiento del mundo. Un mundo sin saber teológico se convertirá en el campo natural de la *libido dominandi*.

5. Las bases polémicas de su pensamiento político

Cuando estudiamos la querella de Bonifacio VIII y de Felipe el Hermoso, el papado en Avignon y el cisma que trajo por consecuencia, vimos lo esencial sobre la situación política del siglo XIV. En el meollo de todas esas luchas donde se debilitó la cristiandad, Ockham comenzó su carrera de ideólogo al servicio de Luis de Baviera. Verdadera o no la frase dirigida al emperador: *"Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo"*, resume, en su concisa brevedad, una nueva raza de plumíferos que tendrá, en nuestro fray Guillermo de Ockham, su *venerabilis inceptor*.

El ideólogo, para emplear el término que mejor le conviene, escribe bajo la presión de los hechos. No se interesa en la búsqueda de un conocimiento gratuito, sino en las fortuitas razones provistas por las circunstancias para triunfar del adversario o cumplir con los requerimientos del poder.

Al servicio de Luis de Baviera usará los conocimientos adquiridos en Oxford, para hacer triunfar el plan del monarca contra Juan XXII. De esta lucha confusa —escribe De Lagarde—, de múltiples episodios, Guillermo de Ockham será el teórico. La querella no está historiada en sus obras, porque éstas pretenden tratar los problemas desde lo alto y en un plano intemporal, pero es el telón de fondo sobre el cual se dibujan y el que les da coloración y movimiento [26].

Podemos afirmar algo más: la querella es el alma secreta de un pensamiento cuyo propósito profundo es proveer a una de las partes con las razones para su triunfo.

La formación filosófica y teológica de Ockham no era la de un doctor. Simple bachiller, debe reconocérsele una pronunciada inclinación por la lógica y una indiscutible aptitud para la discusión dialéctica. Estas disposiciones tomarán vigor a lo largo de sus obras polémicas, pues el ilustre ideólogo ponía en movimiento todos los recursos de su repertorio escolástico.

No es fácil reconocer con exactitud los blancos eventuales de sus críticas. Rara vez cita y en general sus ata-

[26] Georges de Lagarde, LA NAISSANCE DE L'ESPRIT LAIQUE, T. IV, *Guillaume d'Ockham, Défense de l'empire*, París, Nauwelaerts, 1962, pág. 14.

ques se dirigen a las formulaciones simplistas de ciertas tesis hechas por pedisecuos, tan empeñados como él en hacer prevalecer doctrinas excluyentes.

Es opinión de los eruditos que la relación de Ockham con la teología manifiesta versación, pero escasa disposición para estudiar las doctrinas teológicas más importantes de la época. Sus conocimientos son el resultado de una selección y ésta viene influida por los incidentes de la lucha. En su ataque a Juan XXII acumula cuanta opinión puede serle útil, sin preocuparse mucho por la íntima coherencia de sus argumentos.

Dice de lo que pensaba personalmente del papa: *"En la medida que me lo permita mi indigencia intelectual y con la gracia de Dios, me preocuparé por revelarlo en una obra consagrada al conjunto de las constituciones afectadas por la apelación"*. La doxografía existente en pro o en contra de las pretensiones pontificias era imponente. Ockham demuestra conocerla en su mayor parte y extrajo de ese conocimiento numerosas argumentaciones.

En pro de la primacía papal Agostino Trionfo había escrito la SUMMA DE POTESTATE PAPAE; Álvaro Pelayo su DE STATU ET PLANCTU ECCLESIA y había muchos otros trabajos con idénticas preocupaciones.

En favor de la tesis imperial se conocía la MONARQUÍA de Dante Alighieri y el DEFENSOR PACIS de Marsilio de Padua para limitarnos a los más famosos y fuertemente polémicos. Ockham conoció todos estos libros, ya porque los hubiera leído o por poseer resúmenes orales de gran fidelidad. Su obra polémica, lo que constituye el meollo de su argumentación en el pleito, no está directamente afectada por estos trabajos; en cambio se nota en ella una franca preferencia por razones extraídas de las SAGRADAS ESCRITURAS, de los trabajos de derecho civil y canónico y de la historia.

La doctrina tradicional de la Iglesia no preocupa en exceso la mente de este doctor. Hacía notar Morral, a propósito del dualismo entre filosofía y teología, que Guillermo de Ockham no atacó directamente las bases de la Revelación, pero dio la espalda al método interpretativo sostenido por la tradición.

Su libro OPUS NONAGINTA DIERUM abre la polémica contra Juan XXII y examina las bulas sobre la pobreza palabra por palabra, para probar, con argumentos fundados en una *"sana filosofía"* y en las SAGRADAS ESCRITURAS, que el papa era formalmente un hereje y por ende correspondía su deposición.

El libro es largo y pese a la aparente severidad de la exposición está lleno de adjetivos que delatan la índole pasional de su alegato. Las palabras *ridiculosum, stulti, vani,* aplicadas al papa o a sus razones están frecuentemente junto a locuciones tales como *hijo de las tinieblas, hereje mentiroso* y *estúpido corrupto* aplicadas al correr de la pluma y sin perder el tono imperturbable, *inceptor.*

En un segundo libro, publicado poco después, adoptó la forma dialogada para proceder con más libertad y atacar al papa sin encerrarse en los límites austeros de un tratado. De Lagarde cita una frase de Jansenius que revela el propósito oculto de esta modalidad polémica: *"Provocar dificultades contra una opinión reinante, bajo el pretexto de preguntas que denuncian posiciones sobre el problema sostenidas por otros"*. El estilo dialógico oculta mejor sus objetivos, pero es más eficaz y permite mayores audacias.

La muerte de Juan XXII lo dejó por un momento sin blanco para sus flechas, pero pronto se repuso de este percance inesperado cuando advirtió que el difunto no quedaba libre de una condenación póstuma. La segunda parte del largo diálogo brega para obtener del nuevo papa una condenación formal de su predecesor.

Benedicto XII no tenía el mismo interés que Ockham en condenar a Juan XXII. Los argumentos acumulados por el venerable doctor no le parecieron tan decisivos como para modificar su punto de mira. No hubo condena. La actitud del papa y la nueva política del emperador abrieron para el ideólogo una perspectiva inédita: probar la autonomía del poder civil.

De esta época: 1337-1342 datan la tercera parte del DIALOGUS CONTRA BENEDICTUM, AN PRINCIPE, BREVILOQUIUM, OCTO QUAESTIONES y CONSULTATIO DE CAUSA MA-

TRIMONIALI. La tercera parte del DIALOGUS trata expresamente de las potestades del papa y del emperador.

6. La idea del poder

Ockham no tratará el tema del poder como filósofo. Es el crítico quien tomará la pluma y, a propósito de la potestad atribuida a la Iglesia por Aegidio Romano, desarrollará sus propias ideas.

Niega que el papa haya recibido de Cristo una potestad sobre los príncipes temporales, porque Cristo, en tanto hombre, jamás la tuvo: "*Sería necesario que hombres sabios fueren obligados por príncipes y por reyes, por juramento o amenazas aterradoras, para decir la verdad sobre esta plenitud de poder atribuida a la Iglesia. Porque algunos doctores —para adquirir beneficios— le dan tanta amplitud que suprimen toda jurisdicción laica, incluso todo dominio y toda propiedad de los laicos sobre cosas temporales, cualesquiera que sean. Esto contradice, evidentemente, a la* SAGRADA ESCRITURA, *pues aquélla atestigua que los mismos infieles ejercían señorío y propiedad sobre las cosas temporales en tiempo de los apóstoles. La Iglesia no ha privado a los fieles de sus derechos*"[27].

Este párrafo da una idea clara de la táctica usada por Ockham: ataca los argumentos papales en las tesis más desaforadas de sus defensores y proyecta sobre las potestades temporales la sombra de una pretensión monstruosa. Apela a las SAGRADAS ESCRITURAS para respaldar sus conclusiones y vuelve contra los ideólogos pontificios su propia actitud ante el poder.

En su libro CONTRA BENEDICTUM irá más lejos y, en un contexto bastante ambiguo, colocará la SAGRADA ESCRITURA por encima del mismo papa. Con estos principios preparó la vía del protestantismo posterior y abrió los caminos del culto de la BIBLIA. La SAGRADA ESCRITURA y el magisterio eclesiástico, con Pedro a la cabeza, constituyen la simbiosis de una tradición viva. Ockham acentúa la prelacía de la SAGRADA ESCRITURA y destruye así la unidad del libro con el magisterio y convierte a cualquier lector de la BIBLIA en intérprete autorizado para corregir al mismo papa.

[27] Ibídem, pág. 74.

La idea no está en Guillermo de Ockham con todas sus consecuencias, pero no tardará en aparecer bajo la pluma de John Wycliffe y luego en la de Juan Huss. Debemos reconocer que no le interesaba sacar tales conclusiones. No estaba metido en una empresa decididamente herética ni empeñado en determinar con precisión la verdadera jurisdicción de la potestad papal. Su propósito, a pesar de los rodeos teológicos, es más inmediato: liberar al emperador, Luis de Baviera, de las obligaciones impuestas por la consagración.

En sus obras DE POTESTATE PAPAE ET CLERICI y el BREVILOQUIUM tratará, sin mucha suerte, de decir en qué consiste el poder dado por Jesucristo a sus apóstoles. Para facilitar su tarea exegética inventa una tesis papista sobre la que descarga el peso de su indignación y ni siquiera se toma la molestia de estudiar la doctrina sostenida por los pontífices durante el desarrollo de la querella. Combate al papado bajo una acusación fraguada por él mismo y sostenida con toda la pasión avivada por la contienda.

El papa invoca una potestad indebida cuando priva a sus fieles, clérigos y laicos, de sus bienes, derechos y libertades y les impone cargas intolerables. No se precisa ser jurista para advertir la arbitrariedad de semejante poder y el deseo legítimo, alentado por nuestro autor, para establecer límites de derecho a esta potestad tremenda.

Reconoce que no existe ninguna persona, ni el mismo Aegidio Romano, que haya reinvindicado para el papa un poder tan absoluto. "*Pero entonces* —escribe— *si piensan que el papa no posee la potestad que he descrito, que nos digan cuál es el poder que ha recibido de Cristo y cuál es el que le ha sido rehusado. Nadie hasta ahora lo ha dicho*".

Su deseo era responder a su propia perplejidad sobre el problema. De Lagarde cita una definición de Ockham, que luego de largos periplos y digresiones pretende esbozar una respuesta:

"El papa posee en lo espiritual como en lo temporal y por delegación de Cristo una plenitud de poder que le permite, regularmente y en todos los casos, ordenar aquello que no contraría expresamente la ley de Dios y el derecho de la naturaleza".

Pero a esta plenitud potestativa *"sólo la posee en ciertas ocasiones"* y cuando la situación lo exige. En verdad no la posee nunca, porque siempre puede discutirse la oportunidad de su intervención, apelando al hecho de no ser oportuna.

El papa no tiene ninguna potestad especial a no ser la que surge de la razón de pecado. En ese caso puede apartar de la comunión de la Iglesia o reponer en ella al infractor, pero sin atacar los derechos y las garantías establecidos por las leyes civiles y naturales.

No bastaba esta conclusión para asegurar la autonomía de la autoridad civil. Ockham emprenderá un largo viaje por el tema de la libertad cristiana, para consolidar la independencia de esas postestades y librarlas de las exigencias pontificias.

En éste, como en los otros temas, la indigencia intelectual de Ockham es inversamente proporcional a su aptitud para amontonar cuartillas. Sostiene que el EVANGELIO es una ley de libertad comparado con el ANTIGUO TESTAMENTO *"porque entraña una servidumbre menos dura que aquella de la ley mosaica".*

Por provenir de un teólogo el juicio es de una pobreza lamentable y parece abrir los anchos espacios del cristianismo sentimental. Jesús vino al mundo para librarnos del peso de las disposiciones mosaicas y ningún cristiano, a no mediar voto explícito de su propia voluntad, puede ser sometido a las leyes severas del ANTIGUO TESTAMENTO. El papa no tiene derecho a exigir de los reyes el abandono de sus prerrogativas bajo el pretexto de que ejerce la potestad dada por Dios a Pedro.

"No basta constatar que el papa no atenta a los derechos de los príncipes, es necesario que no tenga el derecho de perpetrar esos atentados. Se correría horribles peligros si, por codicia, ambición, temor, odio o simpatía, malicia o simplicidad, o sencillamente por ignorancia, el papa tuviera la pretensión de hacerlo. Por esta razón tal opinión es perniciosa, peligrosa, herética" [28].

Hemos señalado el carácter extremado y violento con que se expresan los contrastes del siglo XIV. Es el período del auge del fraccionamiento de la cristiandad en naciones y cada una de éstas reivindica para sí la potestad soberana. Al mismo tiempo es la época en que la idea imperial se hipertrofia en contraposición con los hechos que por todas partes la desmienten.

Dante Alighieri, Aegidio Romano, Álvarez Pelayo y Agostino Trionfo sueñan con la unidad de gobierno como si esto dependiera más de la lógica de Aristóteles bien aplicada a los negocios públicos que de la fuerza de las armas y las coincidencias de las voluntades.

Guillermo de Ockham empeñado en combatir las pretensiones del papado admite, sobre la base harto frágil de opiniones recogidas en los círculos imperiales, que la dignidad y potestad imperial vienen inmediatamente de Dios. El requisito de la confirmación apostólica no era necesario.

Juicio tajante y con una doble virtud: libra al emperador del papa y desliga a los príncipes cristianos de su homenaje al emperador, porque éste, dentro del nuevo criterio, ha de ser el brazo armado de la Iglesia y por ende ha perdido la fuerza de su misión religiosa.

¿Quería esto fray Guillermo? Lo dudo, pero sus planteos lo llevaban indefectiblemente a ese desenlace.

7. Las relaciones entre la Iglesia y el Imperio

Los pensadores cristianos, interesados en discernir las jurisdicciones del poder espiritual y el Imperio, habían logrado una fórmula que, teóricamente, complacía el deseo

[28] Ibídem, pág. 90.

de unidad del mundo cristiano porque respetaba la primacía del magisterio eclesiástico y daba nobleza al poder temporal haciéndolo partícipe de la misión universal de la Iglesia.

Esta noción tradicional del Imperio tropezaba con una tremenda dificultad: su imposibilidad práctica. Fuera por deficiencia inherente a la naturaleza humana o porque las circunstancias políticas de la época no lo permitían, la idea imperial no pasó de simple expresión de deseo y los resultados concretos fueron siempre muy inferiores al ideal.

Para Guillermo de Ockham el planteo tradicional de la idea de imperio estaba muerta y se hacía menester entenderla de otra manera. El concepto de Dante de un imperio universal, todavía grande en la desmesura de su ambición romana, perdía toda grandeza bajo la pluma de este pedante animador de querellas.

Ockham consideraba legítima la pretensión universal del imperio y, a falta de misión religiosa, le reconocía una universalidad fundada en exigencias políticas naturales. El Imperio era la expresión normal de una tendencia radical a la paz. Su fundamento jurídico debía buscarse en la naturaleza y por lo tanto para aclarar su relación con la Iglesia se imponía la aplicación del principio: *"gratia non tollit naturam"*.

La Iglesia de Cristo, depositaria de la gracia, no puede suprimir ni limitar la autonomía imperial. Si alguien le hubiera dicho que la gracia perfecciona intrínsecamente las inclinaciones naturales y las eleva a una más noble participación con Dios, hubiera abusado de la inocencia teológica de nuestro insigne bachiller. Jamás se planteó un problema de esta índole y su límpida mirada inglesa estaba firmemente dispuesta a sostener sus posiciones en los límites del mundo sensible.

No lo seguiremos por los laberintos de sus explicaciones jurídicas de este poder universal. De Lagarde, con gran competencia, ha tratado de hacerlo sin arrojar mucha luz sobre el asunto.

Para Ockham el imperio era romano. Esta situación histórica determinaba la índole de su legitimidad: el emperador debía ser elegido por el pueblo de Roma y no parecía importunarle mucho la idea de una elección impuesta por la fuerza. La tradición era ésa y a Ockham no se le ocurrió pensar en una nueva vía de legitimación.

El Imperio Cristiano ha muerto, pero queda un Imperio Romano auspiciado por una incoercible tendencia de la naturaleza humana que guarda con la Iglesia ninguna relación de sujeción o dependencia. Ockham no somete la Iglesia al Imperio, pero a través de las idas y venidas de una doctrina fluctuante y poco precisa, se presiente la salida que Marsilio de Padua propuso con todas sus letras.

8. Autonomía del poder civil

La discusión desatada por la querella entre Bonifacio y Felipe había removido todos los argumentos racionales y escriturarios, de derecho canónico y romano, y todas las bulas y decretales para asentar con solidez una u otra puesta. Al renovarse el pleito con ocasión del conflicto entre Juan XXII y Luis de Baviera, Ockham asumió la defensa del emperador desde un punto de mira comandado por la inmediata postulación del problema: nada de argumentos teóricos ni de teología especulativa. Algunas referencias a las ESCRITURAS, fáciles de manejar para sus propósitos positivos, y un examen circunspecto de los cánones y decretos.

Con este sobrio bagaje estableció algunos puntos en favor de la autonomía del poder civil; en primer lugar, se refiere a un aspecto escriturístico: el NUEVO TESTAMENTO nos dice que Cristo es Rey por dos razones, porque es Dios y porque desciende de David.

Ockham tomó ambas razones y dio de ellas una interpretación que sería original en la historia del pensamiento cristiano, si en su oportunidad no hubiera sido sostenida por Juan de París. De Lagarde considera a esta coincidencia puramente fortuita y sostiene que Ockham no conoció la doctrina de su predecesor. Dejamos el problema en manos de los eruditos. Veamos la interpretación de Ockham.

No negó la realeza de Cristo, pero distinguió los derechos de Cristo como Dios, de aquellos que, por humildad, se concedió a sí mismo al asumir la naturaleza humana: *"Christus inquantum Deus fuit Dominus omnium, sicut Deus Pater est omnium"*. En tanto hombre se sujetó al sufrimiento y a la muerte. Inferior al Padre estaba expuesto al hambre, a la sed y a todos los padecimientos corporales ¿Quien había renunciado a las prerrogativas divinas podía reservarse las de la realeza? ¿Quien prefirió padecer el suplicio infamante reservado a los esclavos podía reservarse alguna potestad temporal sobre las autoridades que lo condenaron?

"Christus autem inquantum homo mortalis, nunquam judicium sanguinis aut saecularem potestatem exercuit, sed talem potestatem etiam occasiones sibi data ab aliis declinavit".

Afirmó en otra ocasión que Cristo hombre no tuvo dominio ni propiedad temporal sobre las cosas. Si la Iglesia es heredera directa de la naturaleza humana de Cristo, mal puede heredar prerrogativas que Cristo mismo se rehusó.

Comenta De Lagarde que Ockham consideraba las razones que tuvo Cristo para rehusarse todo privilegio tan fuertes y tan indispensables para la vida cristiana que no podían ser concebidas, como meras concesiones a la humildad. Reforzaba su opinión con la prédica de la pobreza en la comunidad franciscana. La renuncia a toda propiedad era paso obligatorio para lograr la perfección evangélica. Las riquezas poseídas por la Iglesia eran el mayor obstáculo para la santificación.

Ser pobre, en el sentido franciscano del término, significaba renunciar a todo derecho sobre las cosas. Para que Cristo fuera modelo de pobreza perfecta era menester que no tuviera ningún derecho sobre nada.

La conclusión venía por sí sola: Cristo no tuvo que renunciar a nada porque simplemente carecía de derechos. La Iglesia, sucesora de su humanidad, tampoco los tiene. Menos todavía el de privar de sus justos privilegios a los detentores del gobierno: esto es lo que Ockham quería demostrar.

Para probarlo vuelve a enredarse en una de esas confusiones tan generosamente prodigadas por todos sus libros y que hacen tan difícil precisar con rigor la línea de sus razonamientos.

Cristo no le ha dado a la Iglesia ningún derecho sobre las cosas, pero aquélla ejerce alguna autoridad sobre los fieles; y como el emperador es uno de ellos, la Iglesia tiene autoridad sobre el emperador, pero esta potestad, dentro de la embrollada terminología de Ockham, no es de derecho regular, sino de hecho y según ocasión.

No nos asombremos: un mundo gobernado por una Providencia capaz de pensar un círculo cuadrado y hacer del bien un mal puede permitirse algunas modestas extravagancias en las relaciones de la Iglesia y el poder civil, sin poner a prueba su radical falta de sentido.

El único hecho y la única ocasión propicia para afirmar la potestad del papa sobre el emperador es el crimen: *"Ratione criminis imperator christianus subest papae et idem dicitur de aliis regibus. Et ita papa super reges ratione criminis et imperatorem jurisdictionem habet spiritualem et non temporalem"*.

Quiere decir que por alguna razón criminal el papa tiene jurisdicción sobre el emperador y los reyes, pero sólo ocasionalmente y no por derecho regular. Lo repite en sus OCTO QUAESTIONES: *"El pontífice romano tiene derecho a ejercer su justicia pontifical sobre todo cristiano, cualquiera fuere su condición, por lo menos a título ocasional, sobre todo en razón del pecado"*.

Este juicio presenta a la reflexión una teoría del poder civil mucho más matizada de lo que parecía. El papa no tiene jurisdicción sobre ningún poder constituido mientras éste no viole las normas del derecho natural o divino y la tiene en cuanto estos poderes violan una de esas leyes. No veo la diferencia que existe con cualquier otra jurisdicción de derecho regular.

La prueba de fuego de toda doctrina política es la noción de bien común. Ockham exagera la doctrina agustiniana de que el orden institucional tiene su origen en el pecado. El bien común consistirá esencialmente en combatir las consecuencias pecaminosas de la naturaleza

caída: *"Crimina propter bonum commune sunt solliciter indaganda"*.

Reconoce que un buen gobierno debe ejercerse en beneficio de los súbditos y no del señor y este beneficio general es el bien común. Es inútil buscar una explicación mejor y debemos conformarnos con ella. A título de curiosidad podemos añadir que para Ockham la autoridad era legítima cuando estaba consentida por los súbditos y esto en razón de la facultad propia del hombre de elegir a sus jefes.

Muchos autores modernos han visto en esta opinión una forma de la teoría contractualista, pero, como siempre, el pensamiento de Guillermo de Ockham escapa a marcos demasiado precisos: por su ineptitud para formular con justeza y por su indudable capacidad para apreciar la variable multiplicidad de lo real. La única falta de fidelidad a la experiencia concreta la comete cuando habla del Imperio y le reconoce una justificación sobre todos los reinos, que la terrible realidad contemporánea se encargaba de desmentir permanentemente.

El imperio fue su debilidad y como debía defenderlo —para eso era teólogo titular de Luis de Baviera— lo hacía a trueque de caer en flagrantes contradicciones. Pero un ideólogo cumple su oficio cuando pone su saber y su inteligencia al servicio del poder.

Antes de cerrar este párrafo sobre las ideas políticas de Guillermo de Ockham, conviene decir algo sobre la idea de pobreza sostenida en los medios franciscanos. Chesterton en cierta oportunidad habló de virtudes enloquecidas, es decir, virtudes que arrancadas de sus quicios asumen en la economía moral un valor exagerado. Una circunspección excesiva denota desconfianza; demasiada fortaleza puede provocar la temeridad; una renuncia a todo derecho sobre las cosas da pábulo a una cierta irresponsabilidad.

La Iglesia tenía bajo su tutela cuantiosos bienes pertenecientes al pueblo cristiano y no a los sacerdotes a título personal. Una renuncia a esas riquezas no sólo era una falta grave de responsabilidad administrativa, sino también un gesto que no competía a ningún sacerdote

como tal, así como no corresponde a los gobernantes de una nación entregar los bienes de su pueblo.

El siglo XIV comenzaba a vislumbrar el nacimiento de otro concepto de pueblo, un pueblo estrictamente laico y regido por poderes civiles. Ockham advirtió esta nueva constelación y como era una suerte de emporio de todos los lugares comunes de su tiempo se apresuró a darle un estatuto ideológico más o menos claro.

Capítulo IX: *Trasfondo intelectual de la querella (I). Guillermo de Ockham: su idea de Iglesia*

1. Guillermo de Ockham y la Iglesia de Roma

Si nos proponemos examinar el pensamiento de Ockham con la objetiva serenidad del filósofo en busca de líneas fundamentales de un orden sistemático, el resultado sería decepcionante. Ockham es un filósofo mediocre y un teólogo algo menos que discreto. Frente a esta constatación queda suspendida la pregunta por el carácter de su indudable genialidad. ¿Qué fue Guillermo de Ockham y con qué cartabón medir su personalidad fuera de serie?

En los primeros párrafos de nuestro trabajo anticipamos la respuesta: fue un ideólogo y un polemista. Como ideólogo puso en movimiento todos los recursos de su formación intelectual y los usó en una empresa política de la que salieron científicamente muy mal parados, pero a causa de las deformaciones sufridas con una innegable aptitud para provocar toda suerte de desórdenes. Ockham, como Marx, fue una encrucijada donde se encontraron todos los caminos de la época y como él tuvo el don de hacerlos converger a una situación destructiva.

La eclesiología de los siglos anteriores al XIV es pobre en tratados sobre la esencia de la Iglesia y casi ninguno de ellos recoge una definición satisfactoria sobre la naturaleza de esa sociedad. Hay frases que apuntan al misterio, pero no logran penetrar en él y lo dejan en un cierto claroscuro donde se acentúa su índole mística: "*Corpus Christi quod est ecclesia*", "*Ecclesiam id est universitas fidelium*", etcétera.

Esta universalidad de fieles es, al mismo tiempo, una comunión mística de salvación, un magisterio doctrinal, una comunidad de fieles social y políticamente solidarios.

La palabra tiene origen griego y deriva del verbo *encalein* que significa una asamblea convocada por un pregonero. En la lengua bíblica y conforme a la versión de los setenta, tiene la aceptación de asamblea, pero acompañada por los determinantes *Kirion, Anguion* o *Piston* designa al pueblo de Israel convocado por Dios para una misión especial.

En el Nuevo Testamento nombra la asamblea de los cristianos y, en un sentido limitativo, los cristianos de una ciudad: Iglesia de Corinto, de Jerusalén, de Efeso, etc. En sentido amplio es el pueblo cristiano en la variedad de sus múltiples Iglesias. Ésta parece ser la intención de Mateo, XVI, 18, cuando afirma: *"Et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam"*.

Entendida en sentido teológico estricto y sólo para el Nuevo Testamento, la Iglesia es la sociedad de los fieles unidos por la profesión de la misma fe en Cristo, por la participación en los mismos sacramentos y por la sumisión a la misma autoridad sobrenatural que emana de Jesucristo y está principalmente encarnada en el romano pontífice, su vicario.

Es una sociedad porque posee un fin común, súbditos aptos para lograr ese fin y una autoridad reconocida por todos y capaz de asegurar la dirección. La causa eficiente de esa sociedad es Cristo mismo, su fundador. La causa final es la gloria de Dios al fin de los tiempos. La materia son los fieles y de hecho todos los creyentes, buenos o malos. La forma, en sentido estricto, está constituida por las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

El carácter inmutable de la divina enseñanza sostiene la inmutabilidad de la Iglesia hasta la consumación de los tiempos: *"Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis: et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi"*, como se lee en Mateo, XXVIII, 20.

El súbdito de la Iglesia debe ser regenerado por el bautismo, tener fe sobrenatural en las verdades divinas reveladas, fe sincera y pública, y aceptar las autoridades competentes.

El Primer Concilio Vaticano dio una definición de la Iglesia atendiendo a las cuatro causas: *"Pastor aeternus*

et episcopus animarum nostrarum, ut saluti ferum redemptionis opus perenne redderet. Sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fidelis omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur".

Se distingue de las otras sociedades por el carácter sobrenatural de su fin, de su principio informador y de su autoridad. Es un poder de orden que comunica la vida divina por los sacramentos: tiene autoridad doctrinal infalible y poder para mandar a todos los cristianos a hacer lo necesario para su salvación eterna.

Ésa era la enseñanza tradicional. Guillermo de Ockham no ignoraba los fundamentos de esta doctrina y, a su modo, la reconoció explícitamente en algunas fórmulas definitorias donde recogía parcialmente lo esencial y trataba de vincularlo a su empirismo sensible.

Lo decisivo en su pensamiento era el empirismo y el nominalismo. Ambas corrientes filosóficas convergían en su espíritu y daban satisfacción a una resuelta vocación personal. Toda realidad que escapara a una directa o indirecta apreciación sensorial le parecía, en el mejor de los casos, dudosa. Puesto a reflexionar sobre la índole de la Iglesia, su gusto intelectual le impedirá captar todos los aspectos místicos del problema y sólo sabrá apreciar el carácter más inmediatamente en relación con la percepción sensible. Por esa razón, aunque muchas veces empleó locuciones extraídas del vocabulario religioso tradicional, como *corpus mysticum* que alude a la naturaleza sacramental de la Iglesia, se tiene la impresión de que son meros recursos verbales sin compromisos profundos con su inteligencia. No pone en duda la jefatura espiritual de Cristo, pero cada vez que intenta explicar la naturaleza de esa autoridad tropieza con las dificultades de una filosofía que ha renunciado voluntariamente a la metafísica.

En el meollo de la contradicción entre su fe y su mentalidad de inspiración empirista se debate su idea de la Iglesia. Su lengua seguía siendo cristiana y no eran raras las frases como ésta: *Ecclesia Universalis regitur a Spiritu Sancto,* reforzada con una declaración, perfectamente pía, con respecto al carácter sempiterno de esta

regencia. Los inconvenientes comenzaban cuando quería dar una representación plausible a ese gobierno del Espíritu Santo, tan extraño a la índole meramente sensorial del conocimiento.

La Iglesia era para Ockham la comunidad de los fieles y sobre el aspecto concreto y real de esta comunidad, llama la atención cuando advierte el peligro de ciertas abstracciones usuales: *Sede Apostólica, Cátedra de San Pedro*, etc., que según él tienden a sustituir la auténtica comunidad de los fieles por un elemento vagamente designado, de su representación.

Una frase como ésta: *"Roma locuta, causa finita"*, ¿qué significado tiene? ¿Quién es Roma? ¿El papa? ¿El pueblo romano? ¿El Colegio de Cardenales? En todas estas locuciones se reemplaza la comunidad de los cristianos por algunos de sus órganos de gobierno.

La verdadera Iglesia es aquella que ha sido siempre fiel a la doctrina dada a Pedro por el Señor. Es decir, un conjunto real de personas que ha logrado mantener intacta la fe transmitida. La cabeza visible de esa comunidad es, indudablemente, el papa, a quien Ockham llamaba, según la oportunidad, *"Verum caput Ecclesiae"*, *"Judex omnium christianorum"*, *"Doctor omnium christianorum"*, etc. Designaciones venerables que no desdecían, aparentemente, un sano y equilibrado reconocimiento.

La comunidad de los verdaderos creyentes está formada por sacerdotes y por laicos, siempre que verdaderamente crean. En esta acentuación de auténtica fidelidad se jugaba la parte principal de la noción de Iglesia sostenida por Ockham. Delata la extraña pretensión de quienes querían reducirla a una asociación exclusivamente clerical. Examinaba con detenimiento la organización del orden sacerdotal y establecía, conforme a la tradición, los fundamentos de su jerarquía.

El pueblo fiel es toda la comunidad cristiana políticamente organizada, con sus reyes, sus príncipes, sus señores, sus vasallos, sus burgueses y sus campesinos.

"La Iglesia universal —decía— *comprende la sucesión ininterrumpida de los prelados y los súbditos que le están sometidos"*.

Si lleváramos sobre sus definiciones de la Iglesia una rigurosa consideración formal, diríamos que define por la sola causa material. La forma rara vez es mencionada, a no ser de manera indirecta y dentro del contenido mismo de la causa material. Cuando afirmaba: *"Ecclesia est universitas fidelium"*, los fieles son la materia de la Iglesia y su fe, lo que los hace fieles, la forma particular de esta asociación. Pero los *fieles*, políticamente organizados, forman parte de la Iglesia con todos los constituyentes de su organización social.

De Lagarde dice que la definición dada por Ockham sobre la Iglesia puede servir, sin grandes cambios, para definir ese cuerpo social llamado la cristiandad. Allí están incluidos los poderes sociales y hasta los territorios de las diversas naciones que la constituyen.

"Esta ambigüedad de una Iglesia, que es a la vez comunidad religiosa y comunidad política, explicaría igualmente la equivocidad dada por Ockham a la potestad pontifical" [29].

2. Papado y concilio

Cuando se recorre superficialmente la historia de las ideas políticas, nace la sospecha de que una reflexión sobre el pensamiento eclesiológico de un autor del siglo XIV es pasatiempo bizantino, ligeramente emparentado con la vituperada angelología. Sin afirmar ni negar nada de la naturaleza de los ángeles, reconocemos que las especulaciones en torno al conocimiento angélico han llevado luz sobre nuestro propio conocimiento. Un autor, tan poco sospechoso de escolasticismo como Descartes, dio una definición del hombre, *"substancia pensante"*, que se aplicaba con todo rigor al ángel y como de esa definición extraía una serie de consecuencias que hacía valor en su teoría del conocimiento, no es arbitrario pensar que el pensamiento cartesiano está transido de nociones angelológicas. La moderna teoría del Estado, especialmente la

[29] De Lagarde, op. cit., T. V, pág. 51.

de Hegel, sería inconcebible sin la eclesiología del siglo XIV.

Guillermo de Ockham, obligado por las dificultades nacidas de su propia confusión, ha dado pábulo a numerosos equívocos que, con el correr del tiempo, harán fortuna en un mundo donde el magisterio de la Iglesia ha perdido vigencia. De muchas de las herejías inspiradas en sus ideas no es directamente culpable, pero como escribió mucho y no se preocupó por mantener la coherencia íntima de sus puestas, resultó siempre fácil hallar en sus escritos argumentos más o menos armados para combatir los principios tradicionales de la fe.

El carácter esquemático de este trabajo no permite una indagación detallada en los libros de Ockham. Nuestro propósito es probar la índole ideológica y polémica de esa pesada labor intelectual y hacer ver cómo ciertos presupuestos políticos comandan todo su pensamiento teórico.

Muchos autores modernos han visto en Ockham un decidido defensor de la potestad suprema del concilio general dentro del magisterio de la Iglesia. Nada más falso. En éste como en otros temas de reflexión reina la más intensa confusión y si alguno de sus escritos se presta para abonar la tesis conciliar, existen otros donde se puede sostener, sin temblor, todo lo contrario. Además, la idea que se hizo del concilio respondía a la que tuvo sobre la Iglesia; una asamblea de delegados de todo el pueblo cristiano, laicos y sacerdotes, bajo la hegemonía de sus autoridades legítimas tanto eclesiásticas como políticas.

"*El concilio* —escribió— *debe estar compuesto de los más sabios y de los mejores de todas las provincias y de todas las regiones cristianas. Cada parroquia o cada comunidad lo bastante pequeña como para poder reunirse en su totalidad enviará uno o varios mandatarios al concilio del obispo o al parlamento del rey, o del príncipe o de cualquier potestad pública. Concilio y parlamento elegirán delegados cuyo conjunto constituirá el concilio general*".

No hace falta mucha perspicacia para comprender que esto, más que un concilio eclesiástico es una asamblea del pueblo cristiano en pleno.

Para Marsilio de Padua la voluntad expresa de esta asamblea hubiera determinado el carácter indiscutido de la ley por ella promulgada. Ockham ha escrito que toda la Iglesia no puede errar, pero esta sentencia no significa la inerrabilidad de la asamblea conciliar, sino sibilinamente la infalibilidad de toda la comunidad de los fieles. El juicio se impone como de suyo, pues si la comunidad de los fieles es la de quienes permanecieron leales al Señor, sólo puede errar quien no ha permanecido fiel y, por ende, quien no pertenece a la verdadera Iglesia.

La lógica de Ockham tiene una secuencia inexorable: el fiel si erra, no es fiel; si es fiel, no puede errar. El cuño de este silogismo traiciona su carácter abstracto en cuanto trata de responder a estas preguntas: ¿Quién le asegura al fin su fidelidad? ¿A quién debe guardar fidelidad el fiel?

El concilio no es infalible; tampoco lo es el papa porque puede dejar de ser fiel y cometer errores. Si se piensa bien, nadie es infalible, pero, como Dios prometió a Pedro inerrancia, podemos afirmar que todo cristiano fiel a la palabra del Señor, en tanto sigue siendo fiel, es infalible.

La fidelidad es privilegio de la fidelidad. Todo aquel que permanezca fiel a la palabra expresada en la ESCRITURA y sostenida por todos los que han permanecido fieles a la palabra, tiene la seguridad de la pureza de su fe y debe bregar para sostenerla.

Así Guillermo de Ockham, seguro de ser leal a la palabra del Señor y en feliz coincidencia con la fidelidad de la Iglesia universal, sale al encuentro del papa infiel Juan XXII para obligarlo a entrar en la comunión.

Su lucha contra el pontificado obedece a este criterio: dueño de la verdadera fe, se yergue en juez de quien ha perdido su condición de cristiano al asumir actitudes y arrogarse privilegios indignos de un vicario de Cristo. Para castigar al culpable debe tenerse potestad de punición y a ésta sólo la posee el emperador y las otras auto-

ridades civiles. En su fondo la tesis de Ockham tiende a quitar a la Iglesia su jurisdicción y hacerla recaer en el poder civil. A la realización de este propósito convergen todos sus esfuerzos y todas sus confusiones.

Para comprender su influencia en los promotores del protestantismo conviene advertir el papel de la fe en la economía de la salvación y la idea particular que Ockham se hace de esa misma fe. La fe es, ante todo, infusión del Espíritu de Dios en virtud de la cual el cristiano adhiere a la palabra divina. Esta virtud, en el pensamiento de Ockham, no se distingue claramente de la esperanza teologal. No se trata de adherir a juicios y proposiciones ofrecidos a la inteligencia del creyente para que éste conozca, en sentido estricto, los designios de Dios sobre el destino del hombre. Si la fe fuera inteligente, el magisterio de la Iglesia cumpliría el cometido de aclarar su sentido, iluminar su interpretación, dirigir los pasos del creyente por el camino señalado por la enseñanza tradicional; pero si es pura infusión del Espíritu que auspicia una ciega adhesión a la palabra divina, el magisterio de la Iglesia tiene poca tarea para realizar.

Su teoría del concilio general traduce con claridad este criterio y manifiesta su gusto por la confusión. Después de haber señalado todos los pasos para llegar a la constitución de un concilio general perfectamente representativo de la *universitas fidelium*, concluye:

"Es exacto que el concilio general debe estar rodeado de la mayor publicidad para que todos los cristianos puedan ser llamados a dar su opinión sobre las cuestiones tratadas y sobre los delegados encargados de representarlos. Pero los cristianos no pueden remitirse totalmente a esos delegados [La auténtica fidelidad es personal e indelegable. Yo no puedo delegar mi fe, pero puedo, con ciertos recaudos, confiar en la fe de otra persona para que hable en mi lugar], *por esa razón el fiel da su asentimiento, bajo reserva de que no se hará nada contrario a la fe y las costumbres. Ellos guardan para sí la posibilidad de delatar los errores que se dijeren en el concilio. Las decisiones conciliares tienen valor sólo si ningún cristiano se levanta para combatirlas. En ese único caso se podrá decir que la Iglesia universal ha hablado"*.

Los cristianos dan su adhesión bajo reserva y esta condición libra al fuero íntimo de cada uno la capacidad para juzgar sobre la ortodoxia conciliar. En ese bajo reserva, con todo su subjetivismo a cuestas, está contenida la futura protesta luterana. Pero Ockham no sería quien es si se mantuviera firme en este juicio; a poco andar dice todo lo contrario. Sólo permanece el deseo de justificar su propia intromisión en la polémica contra el papa.

Cuando escribe sobre las relaciones entre el papado y el concilio, expone una serie de verdades que pertenecen al pensamiento tradicional de la Iglesia y lo convierten, durante algunas páginas, en el celoso guardián de los intereses cristianos. El concilio no es infalible y sus decisiones no tienen valor si no están corroboradas por el papa. El papa es la legítima autoridad ratificante y entre ambos, concilio y papa, poseen las llaves de la potestad.

Nada para asustar a un celoso católico; no obstante, Ockham no ha renunciado a su tesis favorita: el papa puede, como fiel cristiano, oponerse al concilio, poner en evidencia los errores que en él se hubieren expresado y condenarlos, pero al ejercer estos derechos no ejerce una potestad superior a la del mismo Ockham cuando delata a través de sus libros las opiniones heréticas del papa.

Extraña fe la de este hombre aparentemente adscripto a la doctrina tradicional, pero dándole una interpretación que la saca para siempre de sus quicios ortodoxos. La misma paradoja se advierte en su idea de la primacía papal. No la rechaza y la considera suficientemente asentada en la tradición eclesiástica como para verla en la perspectiva de una verdad de fe. Así lo afirma en la tercera parte de su diálogo cuando pone en boca del discípulo la doctrina del primado de Pedro:

"Después de todo lo que he leído en las historias auténticas y en los escritos de los santos, de los que muchas sentencias se encuentran en el canon, me parece que la opinión común de todos los fieles, sobre todo de aquellos que son obedientes a la Iglesia Romana, ha sido que Pedro fue hecho por Cristo jefe y príncipe de los apóstoles".

Esta impresión general es corroborada por una prolija revisión de los textos a partir de la exégesis del *pasce*

oves meas. El *"Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia"*, no le parece tan decisivo, pero confirma su valor la opinión, unánime de los Santos Padres.

"Es a la dirección y a la solicitud de Pedro —escribe— *que ha sido remitido por Cristo, en tiempo de los apóstoles, todo el rebaño del Señor. Al pedirle que apaciente sus ovejas, el Cristo no ha distinguido entre unas y otras ovejas. Los apóstoles han sido confiados, como los otros miembros de la Iglesia, a la custodia de Pedro"*.

Entiende que el mandato supone la potestad y la autoridad. Cuando los Santos Padres han interpretado el *pasce oves meas* como una orden han afirmado *essentialiter et verbaliter* que solamente a Pedro le fue confiado el rebaño del Señor. En este sentido han expresado la opinión justa y católica de los textos: *"No se le puede dar otro sentido sin torturar manifiestamente el texto de la* ESCRITURA".

Pero ni el mandato hecho por Cristo, ni la primacía otorgada por los usos tradicionales suponen inerrancia. Pedro es infalible cuando obedece al Cristo y es fiel a la enseñanza común. Su infalibilidad no reposa sobre ninguna garantía particular. La promesa de Jesús de orar por él vale en consecuencia para todos los fieles.

Ockham no sería el padre de todas las confusiones si se hubiera detenido en estos textos que parecen especialmente escritos para refutar las negaciones demasiado perentorias de Marsilio de Padua. Una vez asegurada la fe común en la primacía, comienza Ockham la tarea de minar sus propias conclusiones y dejar la figura de Pedro a la altura de la de cualquier otro obispo.

El primado de Pedro no debe engañarnos respecto al carácter monárquico del gobierno de la Iglesia. Cristo ha dejado librado al buen sentido y a la cauta apreciación de las situaciones, la forma de gobierno que conviene a cada país y en cada época.

Si Cristo no ha creado una autoridad coactiva única —explica—, ¿no ha provisto Cristo a su Iglesia de todo lo que le era necesario? Error; ha provisto a las necesidades de la Iglesia disponiendo que ésta se diera una o varias cabezas según la diversidad de las provincias. Más

aún, es conforme al bien común de la Iglesia dejarla libre de darse uno o varios jefes, y dejarle el derecho de deponerlos si fuere necesario... porque a veces conviene tener un jefe único, pero en otras oportunidades puede ser útil a la comunidad darse varios jefes. Por lo mismo ser un rectorado perpetuo es a veces necesario y en otras circunstancias es aconsejable uno de poca duración.

Ockham coloca en un mismo canasto al gobierno de la Iglesia y a los gobiernos temporales de cada nación y no hace entre ellos distinción alguna. La posibilidad de la coexistencia de varios papas, con sus diversas obediencias, no lo asusta ni advierte su contradicción flagrante contra la unidad de la Iglesia tan bizarramente sostenida en otras ocasiones. Cuando el hecho se produzca efectivamente, sus discípulos lo verán como a algo previsto y casi normal, conforme con estas palabras del *"venerabilis inceptor"*:

Por consecuencia, bien que Cristo haya hecho de San Pedro el pontífice y jefe de todos los cristianos, es permitido a éstos, para utilidad común de toda la Iglesia, constituir varios pontífices [30].

La famosa defensa de la primacía papal culminaba en esta extraña doctrina de la pluralidad de los papas.

3. Magisterio eclesiástico

Habituados a los cambios de frente de este espíritu versátil y contradictorio, examinaremos lo que entendía cuando trataba de explicar el magisterio ejercido por la Iglesia de Cristo y su inerrancia. Fundaba esta última sobre dos premisas básicas: la Iglesia universal no puede errar y el papa tiene por misión definir con autoridad su doctrina. Uno y otro juicio firmemente respaldados en las promesas del mismo Cristo: *"Estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos"* y *"Rogaré por ti para que tu fe no desfallezca"*.

30 G. Tabacco, PLURALITÁ DI PAPA ED UNITÁ DI CHIESA NEL PENSIERO DI OCKHAM, Turín, 1949.

Esta última exhortación dirigida expresamente a Pedro es entendida por Ockham de un modo particular y requiere una breve explicación. Sin lugar a dudas hay frases de nuestro autor donde el papa es considerado como única autoridad competente para formular una definición dogmática. Pero para Ockham una definición es dogmática cuando existe *"la adhesión unánime de todos los cristianos a una verdad, aunque sea indemostrable por los solos recursos de la* Escritura *y la tradición"*.

El peso de la opinión general, sostenida a lo largo de la historia, da a la verdad de fe su carácter dogmático. Cristo, al prometer que estaría con sus fieles hasta la consumación de los siglos, hizo una promesa solemne que vale para todos los fieles en posesión de una fidelidad indiscutida. La adhesión de todos los creyentes determina el valor dogmático de una verdad de fe.

La definición confirmada por el papa no basta. Ockham cree firmemente que el papa puede caer en herejía, más aún, cree que de todos los cristianos en uso de razón es el más expuesto, por el peso de sus responsabilidades y de su autoridad, a caer en herejía. Su apasionada polémica contra Juan XXII tiende, con furiosa eficacia, a probar esta opinión. Si se objeta que Cristo prometió rogar por Pedro, para que la fe de Pedro fuera la de todos los cristianos, Ockham dirá que sí, porque la fe de Pedro, el apóstol, es la adhesión auténtica a la palabra del Señor e indudablemente esa fe no ha desfallecido entre los cristianos, porque todavía se sostiene.

El papa, como autoridad suprema, debe ser modelo viviente de ortodoxia y por esa razón considera que, de derecho, es imposible un papa hereje. El papa no puede perder la verdadera fe sin dejar inmediatamente de ser papa. La obligación de un cristiano celoso de su creencia es delatar sus dudas sobre la integridad religiosa del papa.

La Iglesia, considerada como comunidad compuesta por todos los fieles, no puede errar. ¿Cuál es el órgano a través del cual se expresa su infalibilidad? El papa no lo es, el concilio tampoco; ¿lo será el Libro Santo?

Ockham se expresa terminantemente contra una opción única. La Sagrada Escritura, la razón y las afirmaciones de la Iglesia universal son las columnas que sostienen la integridad de la doctrina.

Con esto parece haber dicho todo, pero a poco andar veremos que no ha dicho nada. En primer lugar porque la fe depende de la voluntad, no sólo en cuanto a la eficiencia sino también en cuanto a la forma: el hombre puede creer lo que quiera, incluso creer algo irremediablemente absurdo. La intervención de la razón es necesaria para corregir y seleccionar las proposiciones ofrecidas a la credulidad. La tradición de la comunidad religiosa está para sostener y consolidar esta selección con uso permanente y discreto del buen sentido. Esta tradición ininterrumpida llega en ocasión de la disputa contra Juan XXII a valer más que la Sagrada Escritura.

"Cuando una doctrina o una aserción de la Iglesia universal es expresada con claridad y no comporta ningún término oscuro o ambiguo, nadie, ni el soberano pontífice, debe ponerla en duda, ni siquiera un texto de la Escritura *puede contradecirla. En esta situación debemos recordar el consejo de San Agustín: dudar de la versión de la* Escritura *que se usa, incriminar su propia interpretación, pero creer en el testimonio de la Iglesia"*.

La apelación al testimonio de Agustín es perfectamente inútil, porque con las mismas palabras ambos entienden cosas muy distintas. Para Ockham el testimonio de la Iglesia se funda en una costumbre, en un uso y no precisa para ser verdad de fe, estar confirmada en un acta por la autoridad competente, basta su aceptación por la comunidad a través del tiempo.

Una verdad sostenida por todos los fieles es la evidencia misma, no se precisa otra prueba para confirmarla. El razonamiento puede parecer pasablemente débil, pero debemos reconocerle cierta consecuencia con su empirismo filosófico: una verdad de fe es una opinión en la que siempre se ha creído. Más claro, imposible.

Precisamente por la posición que tiene el papa en el seno de la Iglesia es la persona más adecuada para provocar alteraciones en la fe. Esto explica la desconfianza que el cristiano debe tenerle.

"Si ergo papa per vivos providos et honestos de haeresi publice diffamatur, catholici deberent diligenter inquirere veritatem".

Todos estamos invitados a participar en la Santa Inquisición y como el maestro Guillermo es un cristiano probo, honesto, sale a la palestra para delatar las herejías de Juan XXII.

Capítulo X: *Trasfondo intelectual de la querella. (II). Marsilio de Padua, ideólogo del Estado laico*

1. La vida de Marsilio

De los primeros pasos de Marsilio de Padua en este mundo sabemos muy poco. Entre los datos seguros consta que nació en Padua en un año cualquiera de las tres últimas décadas del siglo XIII. Un amigo suyo, Albertino Mussatto, dejó para la posteridad una suerte de etopeya en verso, donde recuerda a Marsilio su juventud estudiosa y le reprocha el humor vagabundo que lo ha impulsado a abandonar los libros para buscar aventuras sin porvenir. Lo llama *"Luz de su ciudad natal"* y hasta *"Lumbrera de la tierra"*. Ditirambos indudablemente exagerados pero no del todo inexactos, pues el joven intelectual paduano fue rector de la Universidad de París entre 1312 y 1313 y un lustro más tarde tuvo el discutible honor de figurar en una bula de Juan XXII, junto a Juan de Jandum, como peligroso hereje por su obra EL DEFENSOR DE LA PAZ.

Valois, en el tomo XXXIII de su monumental HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE, recogió los principales datos sobre la vida de Marsilio. En 1311 sirvió en el ejército imperial en el norte de Italia. A esa época de *lansquenete* se refieren los reproches de Mussatto y su exhortación para que vuelva a la vida recta de los santos estudios. El CARTHULARIUM de la Universidad de París, editado por Denifle, lo señala en el cargo de rector en el año 1313. Por un lapso se pierden sus pasos para luego encontrarnos con una carta de Juan XXII donde confirma su designación para un beneficio canónico en la catedral de Padua.

En 1327 su situación con la Iglesia ha cambiado radicalmente y en la bula QUIA JUXTA DOCTRINAM APOSTOLI-

CAM, dirigida al emperador Luis de Baviera, Juan XXII lo reprende por haber recogido en su corte a dos hombres *"hijos de perdición y frutos de maldición, Marsilio de Padua y Juan de Jandum, quienes, desde muchos años atrás, se han apartado de la verdad para consagrarse al estudio de fantasmagorías"*.

Juan XXII se refiere directamente a un libro, EL DEFENSOR DE LA PAZ, cuyos autores serían Juan de Jandum y Marsilio de Padua. Este libro es uno de los más agudos y coherentes ataques a la Iglesia Católica hechos en la cristiandad. Acusaba a la institución papal de ser el impedimento más notable para lograr la unidad y la pacificación de los pueblos cristianos bajo la corona imperial. Su estilo vivaz estaba reforzado con argumentos de una dialéctica largamente fogueada en la escuela aristotélica.

Existe una nutrida controversia respecto a la colaboración prestada por Juan de Jandum en la redacción del libro. Según unos el DEFENSOR PACIS fue obra de ambos autores y la razón está en la semejanza de sus tendencias y en el hecho de haber buscado juntos refugio en la corte de Luis de Baviera por estar incluidos en la misma condenación. George de Lagarde sostiene que una detenida crítica interna del trabajo revela una personalidad única. Juan de Jandum puede haber arrimado algunas informaciones. ¿Pero qué queda de este último cuadro cuando Marsilio ha arrojado su lava ardiente?

"En definitiva —nos dirá—, *un solo hombre aparece, un hombre del que ignoramos casi todo, pero que se ha volcado en este libro"* [31].

Los datos aportados por Albertino Mussatto se refieren a Marsilio como a un hombre todavía joven y hacen alusión a su gusto por el estudio. Declara la procedencia burguesa de Marsilio y nos dice, con mayor precisión, que era hijo de Matteo de Maynardini, perteneciente a la corporación de notarios.

31 Georges de Lagarde, LA NAISSANCE DE L'ESPRIT LAIQUE, París, P.U.F., 1948, T. 2, pág. 32.

Esta corporación pertenecía al *popolo grosso* o burguesía propiamente dicha que era la clase gobernante durante el período comunal de las ciudades italianas. Conviene retener este dato por dos razones: porque al pelear bajo la bandera del emperador, Marsilio fue infiel a la línea tradicional de su clase, decidida partidaria del papado; luego, porque su concepción del gobierno estuvo radicalmente influida por su procedencia burguesa y comunal, pese a su intervención en los negocios imperiales.

El cargo de notario no era accesible a cualquiera y estaba especialmente prohibido a los artesanos. Constituía una suerte de estamento intermedio entre la nobleza de la sangre y la plebe. Marsilio se educó en un nivel social que le permitió, desde muy joven, frecuentar un ambiente de comando y prestigio. La carrera de derecho parecía, por razones familiares, la más adecuada para el joven Marsilio. Mussatto informa que prefirió los estudios de medicina, y es como médico de cabecera de Luis de Baviera que figuró en los anales de su corte.

Muy pronto, llevado por la índole especial de sus estudios físicos, se puso en contacto con el célebre Pietro d'Abano. Experimentado médico que había estado en Constantinopla y conocía el griego tan bien como el árabe. La lengua de Mahoma le facilitó el acceso a los COMENTARIOS de Averroes y es famoso por sus estrechos contactos con el averroísmo latino.

Jeannine Quillet, la más reciente traductora francesa del DEFENSOR PACIS, nos refiere en su presentación del libro que el encuentro reciente de un manuscrito atribuido a Marsilio de Padua *"podría aportar notables cambios en la interpretación del pensamiento marsiliano, si nuestras hipótesis fueran verificadas"*. Luego de un breve comentario sobre la crítica externa del manuscrito, que piensa ampliar en un estudio detenido, afirma que el texto daría pruebas definitivas *"de la pertenencia del paduano a la escuela del aristotelismo heterodoxo de la primera mitad del siglo XIV. Citaremos a título de ejemplo la doctrina de la unidad y de la eternidad del intelecto agente, la de la doble verdad, la negación del infinito poder de*

Dios y una permanente referencia a la obra de Averroes"[32].

Conoció el averroísmo en Padua y en su propia ciudad natal pudo ponerse en contacto con los legistas que lo proveyeron de ciertos conocimientos del derecho ampliamente usados en su obra. En París trabó amistad con Juan de Jandum y completó conocimientos de medicina.

2. Bajo la protección de Luis de Baviera

Como Dante, Marsilio fue un *guelfo* convertido a los *gibelinos* en aras del orden y la paz inherentes a la función imperial. La guerra interminable entre el sacerdocio y el imperio era el flagelo de Italia. Un franco dominio de las fuerzas gibelinas podía lograr dos resultados concurrentes: la unidad italiana bajo la corona imperial y la paz de esa nación agitada por la errónea política papal.

Su primera salida en 1311 decidió sus preferencias políticas definitivas y le conquistó los amargos reproches en verso de su amigo Mussatto. No sabemos el tiempo pasado por Marsilio de Padua bajo la bandera del *condottiero* gibelino Cane Grande della Scala. No debe haber sido mucho. Este intelectual amaba más las querellas de la pluma que las de la espada y en su vida hay muchos papeles y pocas estocadas. Pero de cualquier modo, cobró su cuota de heroísmo; y cuando retomó sus estudios, llevaba en la sangre una modesta dosis de gloria guerrera que había de mezclar en sus combates intelectuales.

La lucha abierta entre el imperio y el sacerdocio no se limitó a las incursiones de Cane Grande por el norte de Italia. El advenimiento al trono de Luis de Baviera y la resistencia a su designación puesta por Juan XXII dio al conflicto un nuevo impulso donde entró Marsilio con su DEFENSOR PACIS.

Canónigo de la catedral de Padua y bajo la directa jurisdicción pontifical, una vez publicada su obra no

[32] Jeannine Quillet, LE DÉFENSEUR DE LA PAIX, *Présentation générale*, París, Vrin, 1968, pág. 35.

esperó dar cuenta de sus opiniones frente a un tribunal convocado por el Santo Oficio y se refugió en tierras imperiales. En la corte de Luis aprovechó con destreza la corriente laicista que soplaba por tierras alemanas presentándose como celoso reformista y fundamentalmente preocupado por la salud de la Iglesia.

"*Los errores que han hecho presa de la Iglesia* —habría dicho al emperador— *nos han obligado a tomar el camino del destierro. Incapaces de tolerar durante más tiempo este estado de cosas, con la conciencia tranquila, recurrimos a Vos. El imperio os pertenece de derecho, a Vos os toca restablecer el orden legítimo*"[33].

El siete de enero de 1328 entró en Roma con el séquito de Luis de Baviera y asistió a su coronación. Sus sueños políticos parecían colmados: Luis coronado emperador por el síndico del pueblo romano, el viejo Sciarra Colonna, y el papa Juan XXII solemnemente depuesto de su cargo por un concilio de dóciles eclesiásticos y reemplazado por el franciscano Pietro di Corvara con el nombre de Nicolás V.

El triunfo no duró mucho, Roma se levantó en armas contra Luis y lo expulsó de la ciudad. Marsilio siguió al monarca en su retiro y durante muchos años, desde 1331 hasta 1342, fue su médico y probablemente uno de sus consejeros privados.

La presencia de Marsilio en la corte imperial era un desafío a la suprema autoridad de la Iglesia. En más de una oportunidad las quejas del papa llegaron hasta el emperador. Pero Luis se había aficionado a su médico y, un poco por amistad y bastante por fastidiar al papa, lo conservó en su palacio y lo defendió contra los reclamos pontificales.

La vida de Marsilio en la corte imperial hubiera sido más feliz sin la presencia de Guillermo de Ockham. El famoso franciscano en la tercera parte de su DIÁLOGO lleva contra el DEFENSOR PACIS una carga cerrada. Si Ockham no hubiera impresionado favorablemente al emperador, Marsilio no se hubiera preocupado mucho por

[33] Guillaume de Nangis, GRANDE CHRONIQUE, II, pág. 75.

el ataque llevado por el sajón a sus argumentos. Desgraciadamente Luis lo tomó muy en serio y el paduano se vio obligado a defender su punto de mira con un nuevo libro, el DEFENSOR MINOR, donde hacía la apología de su obra anterior y endurecía aún más las aristas de su propia doctrina.

Era mala táctica pero venía impuesta por un temperamento apasionado y con poco gusto por las cautelas. Con todo, Luis no le retiró su favor y a fines de 1341, cuando trató de casar a su hijo con Margarita de Maultasch, esposa de Enrique de Moravia, consultó a sus dos plumíferos para oír sus razones en pro del divorcio de la candidata que, conforme a las leyes canónicas, no era posible obtener regularmente. Marsilio escribió su DE JURISDICTIONE IMPERATORIS IN CAUSIS MATRIMONIALIBUS donde suprimía todas las dificultades, porque convertía al emperador en suprema potestad tanto en lo civil como en lo espiritual. Era mucho. Luis prefirió los argumentos más moderados y sutiles de fray Guillermo, porque, sin romper abiertamente con las costumbres, abría caminos políticamente viables.

Es probable que este nuevo triunfo de su antagonista haya precipitado su muerte, pues en un discurso pronunciado por el papa Clemente VI el diez de abril de 1343, nos enteramos que el tenaz enemigo del pontificado romano, Marsilio de Padua, ha dejado de pertenecer al mundo de los vivos.

Marsilio fue, con Ockham, el prototipo del intelectual al servicio del poder. Sus ideas fueron medios para lograr determinados objetivos políticos. Por esta condición de su pensamiento lo consideramos un ideólogo. Un somero examen de su doctrina corroborará la impresión.

3. El hombre y la obra

El estudio hecho por George de Lagarde se propone, en el Capítulo II, mostrarnos la personalidad de Marsilio tal como se revela en el DEFENSOR PACIS. Su primera impresión brega por la presencia de un solo autor. La razón

principal de esta conclusión reside en la unidad estilística del libro donde la fineza dialéctica se mezcla armoniosamente con la violencia polémica, sin que falte, de a ratos, la gárrula pedantería del razonador profesional.

El hombre del DEFENSOR PACIS es el mismo Marsilio señalado por Albertino Mussatto: ora disipado, ora estudioso, apasionado o filósofo en su ocasión, pero siempre llevado por el ardor de su avidez terrena o inspirado, como decía Mussatto, por *"el divino néctar de sus estudios"*. Es el Marsilio que en medio de los libros guarda la nostalgia de las intrigas y la guerra y en el seno de los combates no tiene otras armas que su erudición y su elocuencia.

Racionalista formado en la escuela de Aristóteles, se aplicó a resolver los problemas del pensamiento político fundado en criterios puramente racionales. Cuando apelaba a la religión lo hacía movido por intereses profanos y nunca por una inspiración de carácter religioso.

"Porque, fuera de estas razones, admitidas sin demostración de la constitución de las leyes, los filósofos, en común acuerdo, han sido atentos a otra razón, casi necesaria del establecimiento de leyes divinas o de sectas de este mundo; entre ellos Hesíodo, Pitágoras y muchos otros filósofos antiguos. La bondad de los actos humanos, privados y civiles, de los que dependen así enteramente la tranquilidad de las comunidades, y, en fin, la suficiencia de la vida en este mundo: tal fue esta razón. Porque algunos de estos filósofos, inventores de tales o cuales sectas, no han tenido fe en la resurrección de los hombres o en la vida eterna; pero la imaginaron y así persuadieron a los otros hombres; y en ellas pusieron en armonía los goces y sufrimientos eternos con las cualidades de las obras humanas en esta vida mortal, para inspirar a los hombres la reverencia y el temor de Dios, el deseo de huir de los vicios y practicar las virtudes" [34].

De Lagarde, que comenta este pasaje de Marsilio con escasa simpatía, delata su positivismo en franco contraste con otras obras de la época, también inspiradas en la filo-

[34] Marsilio de Padua, LE DÉFENSEUR DE LA PAIX, Lib. I, Cap. V, párrafo 11.

sofía del Estagirita, pero más sensibles a los misterios religiosos.

Marsilio era un hombre complejo. Todos los contrastes violentos de su siglo se encuentran en su pensamiento en estado de erupción permanente. No termina de escribir esta página capaz de honrar el curriculum de un ateo, cuando se lanza sobre los textos de la SAGRADA ESCRITURA con furia de exegeta y apoya sus conclusiones filosóficas con citas tomadas hábilmente de la BIBLIA.

No creamos que el comentarista de la BIBLIA olvida al racionalista y a cada paso cita a Aristóteles para confirmar una opinión de San Pablo o de San Agustín. En toda ocasión remite a los principios racionales asentados con fuerza argumentativa en el primer libro del DEFENSOR DE LA PAZ. *"Por lo demás* –escribe De Lagarde–, *sus comentarios bíblicos son racionalistas, secos, fríos y ceñidos sin profundidad al texto de la* ESCRITURA, *más con la precisión de un naturalista que con la fe de un apóstol".*

Jeannine Quillet confirma en sus líneas generales la opinión de De Lagarde y añade un juicio sobre el poco valor de sus comentarios evangélicos, donde se adhiere al sentido literal del texto y descuida deliberadamente su simbolismo, fuente, según Marsilio, de errores y sofismas. Del ANTIGUO TESTAMENTO habla poco y en este elocuente silencio advierten ambos especialistas una aversión muy típica de algunos movimientos heréticos, como el de los cátaros.

4. Fuentes de su pensamiento

Descendiente de un notario y ciudadano de Padua, tuvo relación temprana con el pensamiento jurídico y, aunque no estudió el derecho como especialista, conoció lo bastante como para hacer creer a muchos estudiosos que había sido un jurista avezado. La frecuentación de los legistas, ciertas preocupaciones comunes con este grupo, la influencia del clan dirigido por Guillermo de Nogaret y el uso permanente del léxico empleado por los cultores del derecho, explican esta confusión. Un examen atento de

su libro revela un conocimiento bastante módico de los grandes textos jurídicos. Cita la ley de las Doce Tablas, el código de Justiniano y algunos decretos del derecho canónico. Ignoraba los grandes tratados de derecho romano y las glosas acumuladas por los comentadores más conocidos.

Pionero en la interpretación libre de la SAGRADA ESCRITURA, fabricó, para su uso personal, una teología propia. Esta entrada a saco en las verdades reveladas tenía un propósito político: destruir el poder de la Iglesia para asentar sobre bases firmes el poder civil. El DEFENSOR PACIS cita con generosidad el NUEVO TESTAMENTO y en todas las referencias el autor se manifiesta como polemista hábil, capaz de usar los textos en un sentido favorable a su propósito.

Maestro de artes egresado de una universidad medieval, debió conocer algo de la ciencia sagrada. Leyó a Pedro Lombardo y tomó de él la línea principal de su doctrina sobre el poder de las *llaves* y el carácter sacerdotal. Fuera de Pedro Lombardo no conocía a ningún otro teólogo importante de la época. Cita un poco a San Agustín, alguna carta de San Jerónimo, menos a San Ambrosio y de segunda mano a San Crisóstomo. Trata de hallar contradicciones en San Bernardo, porque lo considera inspirador de la UNAM SANCTAM de Bonifacio VIII y por ende un enemigo nato de su propia manera de pensar.

En todo lo que hace a la teología confiesa sus preferencias por el *"luminoso"* lenguaje de Cristo y deja a la tradición por una interpretación libre de la ESCRITURA. Alega que aquello que Cristo enseñó lo hizo con su ejemplo y lo transmitió en los escritos dictados a sus evangelistas para que estos escritos nos permitan, en su ausencia y en ausencia de los apóstoles, dirigirnos en todo lo concerniente a la salud.

Basta reflexionar un poco en esta afirmación para que aparezca la exclusividad del libro en materia de conducción religiosa. John Wycliffe, empapado con todos los argumentos de las controversias sucesivamente ligadas a las figuras de Bonifacio VIII y Juan XXII, extraerá esa conclusión lógica y la transmitirá a Juan Huss y a todo

el protestantismo moderno. Marsilio no es un reformador. Le falta fe y seriedad para serlo, pero su racionalismo socarrón prepara el terreno donde nacerá el futuro gran cisma de Occidente.

Como médico se formó en un clima intelectual naturalista y abrevó en un Aristóteles visto por Averroes. Pietro d'Abano influyó decisivamente en su formación. Este profesor de medicina, filosofía y astrología, como gustaba llamarse, era un segundo Aristóteles tanto en la Facultad de Artes de París como en la Universidad de Padua donde residió un cierto tiempo.

Respecto al averroísmo de Marsilio es opinión de De Lagarde que sólo adhirió a los aspectos físicos de la doctrina del Comentador. Evidentemente en el DEFENSOR PACIS no hay rastros de la tesis de la doble verdad e hilando fino se puede hallar un eco de la teoría del intelecto agente único. Pero si finalmente se prueba la pertenencia a Marsilio del manuscrito mencionado por Jeannine Quillet, se probará también que la influencia averroísta fue más profunda de lo que hace sospechar la lectura del DEFENSOR PACIS.

Con todo hay en este libro un espíritu de independencia respecto al magisterio eclesiástico, un escepticismo religioso y una hostilidad tan despectiva por las doctrinas e instituciones tradicionales, que hacen pensar de inmediato en la influencia del averroísmo latino.

Como todos los naturalistas aristotélicos, tuvo permanente preocupación por la ciencia política y, aunque a lo largo del DEFENSOR glosa constantemente la POLÍTICA de Aristóteles, lo hace sin tener en cuenta la relación de esta disciplina con las reflexiones contenidas en las dos éticas del Estagirita. Si la palabra hubiera sido pronunciada, diríamos que Marsilio fue el primero en escribir sobre una *física social* y con toda seguridad uno de los pioneros en liberar la política de la moral.

Bien observado, el DEFENSOR PACIS es un libro filosóficamente pobre, y, aunque abunda en reflexiones sobre la política, no se advierte en ningún momento una distinción precisa entre ciencia práctica y ciencia poética. Aristóteles comparó muchas veces la ciencia política con el

arte médico; para Marsilio la comparación pierde todo distingo analógico y se hace más directa y cabal, porque considera ambas disciplinas en idéntico nivel epistemológico.

5. Otras influencias

Hemos examinado las influencias intelectuales sufridas por Marsilio; conviene ahora mirar la situación de Italia durante esa época para explicarnos el odio que concibió contra el papado y la política pontifical. Su punto de vista reitera la posición de Dante pero, mientras el poeta florentino fue un patriota apasionado, Marsilio de Padua no muestra en ningún momento un amor exagerado por su país. Dante sentía con violencia el deseo de la unidad italiana y se moría de rabia cuando veía pasar los ejércitos extranjeros para convertir a su patria en el lupanar de las naciones.

Marsilio no se conmueve nunca por estos agravios morales, pero indudablemente la vida comunal de Italia influyó mucho en sus ideas políticas. El DEFENSOR PACIS refleja fielmente ese período de transición en que la constitución democrática de las antiguas comunas tiende a simplificarse y a unirse en torno a un fuerte poder central. La asamblea concebida por Marsilio, *civium universitas*, no nació de una inspiración aristotélica, sino del parlamento general de las comunas italianas.

"Es su experiencia italiana, más aún que Aristóteles, la que lo ha llevado a colocar por encima de la asamblea, demasiado general, un cuerpo deliberante, de valor representativo, encargado de preparar las leyes. Los «prudentes» y los «expertos» mencionados por Marsilio se parecen como gemelos a los «savii» y a los «credentiarii» de las comunas itálicas".

Para terminar de delinear la influencia ejercida sobre Marsilio por las constituciones italianas de la época, aparece la figura del príncipe visto por Marsilio. No se parece al emperador del Sacro Romano Imperio Germánico de Occidente, más bien tiene algo de *capitán del pueblo*,

prior, dogo, gonfalonieri, podestá o *duque*, protectores de las comunas italianas.

La querella de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia puso sobre el tablero político la fuerza de los grupos legistas, quienes, con el derecho romano en las manos, apoyaron la política del rey con criterio radicalmente laicista. Marsilio de Padua vivió en París durante el auge de ese famoso pleito. De Lagarde cree, con apoyo de sólidas razones, que no pudo ignorar la existencia de la querella y, dado su carácter apasionado, debió tomar partido en el asunto y quemar algunos cartuchos en favor de Felipe. Su posición dentro de la Universidad de París, volcada al galicanismo y defensora acérrima de los derechos del monarca, así lo hacen suponer.

Los rastros de la influencia legista se advierten en l política aconsejada por Marsilio a Luis de Baviera: la expedición militar sobre Italia, el juicio y la deposición de Juan XXII, el *parlamento* convocado por Luis, tienen bastante analogía con las medidas tomadas por Guillaume de Nogaret en la persona de Bonifacio VIII. Para que la vinculación entre uno y otro caso no quede en simple enunciación de medidas políticas. De Lagarde recuerda que cuando Marsilio entró en Roma con el séquito de Luis de Baviera, acompañaba al viejo Sciarra Collonna, una suerte de Garibaldi del siglo XIV y hombre de mano de Guillaume de Nogaret.

La presencia de Sciarra es claro indicio de las relaciones de Marsilio con el clan Nogaret. Para mayor abundancia de coincidencias, el DEFENSOR PACIS muestra una información de las cosas de Francia tomadas de las fuentes más decididamente oficiales del momento. Cita a comparecer ante la historia a *"testigos todavía vivos del atentado perpetrado contra Felipe el Hermoso por Bonifacio VIII"*, y no habla para nada de la violencia hecha por el *condotiero* Sciarra al anciano pontífice. La versión dada por Marsilio de la querella coincide en sus puntos principales con la preparada por Guillaume de Nogaret para edificación de la opinión pública francesa. A estas vinculaciones se puede sumar un buen número de tesis sostenidas en el DEFENSOR PACIS, muy semejantes, en lo

esencial, a otras similares defendidas por los legistas adictos a Nogaret.

Si conoció en París a Ubertino de Casale, Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham, es una presunción perfectamente verosímil, pero no segura. Su lucha posterior con Juan XXII debió ponerlos en contacto y en más de una oportunidad unieron sus fuerzas contra el enemigo común. Fuera de estas coincidencias externas no hubo entre Marsilio y los *espirituales* franciscanos otra clase de relación. Marsilio era un hombre frío y si en alguna oportunidad proclama la necesidad de una Iglesia pobre, no lo hace por exagerado amor al EVANGELIO, sino porque reconoce es un buen medio para quitarle poder.

De Lagarde halla muchas coincidencias entre la eclesiología de Marsilio y la sostenida por los *valdenses*: interpretación directa de la ESCRITURA, desprecio por la tradición viva de la Iglesia, esfuerzos por traducir la BIBLIA a la lengua vulgar, rechazo del ANTIGUO TESTAMENTO y aceptación exclusiva del NUEVO e idéntico desdén por los decretos pontificios.

Existen notas comunes todavía más directas como la división de los fieles entre *perfectos* y *creyentes* y una definición de la Iglesia que repite la dada por Pietro Baldo o Pedro Valdés en su oportunidad: *"Universitas credentium et invocantium nomen Christi"*. Se observa en Marsilio la reducción valdense del número de los sacramentos y el concepto de que sólo Dios puede perdonar los pecados, limitando el papel del sacerdote a ordenar la contricción y la penitencia.

Hay más, pero resultaría fatigoso exponerlas en esta ocasión; ninguna de ellas nos autoriza a pensar que Marsilio fuera valdense. De Lagarde cree que se limitó a tomar de la secta una serie de ideas coincidentes con su deseo de reducir la influencia de la Iglesia quitándole todo lo que pudiere darle poder efectivo sobre las almas y usarla mejor al servicio del Estado. Nunca fue un sectario; era un ideólogo y sólo con ideas capaces de consolidar el poder político se sentía a sus anchas.

Capítulo XI: *Síntesis doctrinaria del* DEFENSOR PACIS

1. Elogio de la paz

El propósito fundamental del gobierno civil es asegurar los beneficios de la paz, para conservar el pleno ejercicio de las virtudes, las artes y las ciencias. Todo aquello opuesto a este fin de la vida política y temporal debe ser extirpado de la ciudad y combatido como el peor de los males. Los antiguos conocieron muchos motivos de discordia ciudadana y el libro POLÍTICA donde Aristóteles trata sobre las revoluciones, nos revela algunos de ellos. Pero la antigüedad no conoció uno que se produce en nuestra época y es causa permanente de todas las querellas capaces de dividir la cristiandad. Este mal es la reivindicación, por parte de la Iglesia, de la suma potestad papal. *"Una doctrina tal, seguramente sofística, pero con la máscara de lo útil y conveniente, es cabalmente nefasta para el género humano y amenaza provocar un daño irreparable para toda comunidad o patria si no se le pone remedio"* [35].

El propósito de Marsilio es quitar la careta a este sofisma nefasto y convocar la única fuerza capaz de pacificar la república cristiana con una política que asegure la unidad de los reinos en una paz sin fisuras. El emperador —en este caso Luis de Baviera— es el *"ministro de Dios"*, convocado por Marsilio para realizar esta esperanza.

35 Marsilio de Padua, LE DÉFENSEUR DE LA PAIX, Paris, Vrin, 1968, pág. 52, traducción de Jeannine Quillet.

2. El reino

Antes de llevar su ataque contra la falsa doctrina sostenida por los partidarios de la autoridad civil del papa, conviene consolidar los principios que fundan la sociedad civil y revelan sus caracteres esenciales.

Un reino es un conjunto social compuesto por una multiplicidad más o menos grande de ciudades, pero respecto a su forma política se comporta como si fuera una sola. Un reino bien constituido es como un cuerpo sano cuyos órganos cumplen funciones que concurren armoniosamente a la unidad y al bien del conjunto: *"La tranquilidad será la buena disposición de la ciudad según la cual, cada una de sus partes podrá cumplir de manera perfecta las acciones que le son propias, según las razones de su función. Y como una buena definición se refiere a aquellos que se le oponen, la discordia será la mala disposición de una ciudad o reino, como la enfermedad, para el viviente, disposición que impide a todas o a cada una de sus partes cumplir las funciones que le son propias, si no de un modo absoluto, por lo menos de un modo completo"* [36].

La sociedad civil se origina en el deseo humano de lograr una vida perfecta. La vida social, en su fundamento, es un fenómeno de orden natural. Respecto al origen de la comunidad política repite la conocida doctrina de Aristóteles y la completa con un minucioso comentario sobre la causa final del orden político.

El buen vivir humano es el objetivo natural del Estado. Marsilio deja en claro que la noción de vida humana implica necesaria y esencialmente el cultivo de los bienes espirituales *"que son privilegios de las facultades del alma tanto especulativas como prácticas"*. Para lograrlo se hizo menester el establecimiento preciso de una regla de justicia y de un guardián o ejecutor para hacerla cumplir.

La sociedad exige de sus componentes el ejercicio de muchas y diversas funciones. Su salud consiste en

[36] Ibídem, pág. 59.

que tales funciones se cumplan en el marco de un ordenamiento jurídico establecido por la autoridad competente. Entre estas funciones hay una consagrada al mundo futuro y al culto de Dios y como todas las otras debe ser regulada por el legislador civil.

Enumera los diferentes oficios de una ciudad y hace una división entre los que cumplen faenas temporales y los destinados a la religión. Existe una tendencia natural en cada profesión a crecer en detrimento de la armonía del conjunto; por esa razón, considera necesario *"establecer en la ciudad una parte u oficio por el cual sean corregidos los excesos y reducidos a una igualdad o proporción requerida; de otro modo provocarían conflictos y nacería la discordia con la destrucción de la ciudad y la pérdida de la vida suficiente. Aristóteles llamó a esta parte de la ciudad, parte judicial o parte gobernante o deliberativa, así como al aparato que está a su servicio; su tarea consiste en regular lo útil y justo común"* [37].

Una larga consideración en torno a la necesidad de la función religiosa lo hace ver, con su inveterado positivismo, el valor político de una hábil disposición del más allá. Una vida mejor en el otro mundo, sea o no verdadera, *"modera los actos humanos comandados por el conocimiento y el apetito"*.

Admite la existencia del pecado original y atribuye a esa ruptura con la integridad primera las desigualdades y las divisiones del ordenamiento social. La ciudad, como en los Padres de la Iglesia, es un *remedium peccati* y no la vía normal, natural, para el desarrollo armónico y total de la personalidad. En esta opinión contradice la fuerte influencia del aristotelismo.

El sacerdocio cristiano tiene una misión: educar a los hombres y enseñarles lo necesario para lograr la vida eterna y escapar a las miserias del infierno. Pero extraer de ahí autoridad sobre los poderes civiles es el error por antonomasia y esta consecuencia funesta debe combatirse con urgencia para salvar la paz.

[37] Ibídem, pág. 73.

Un análisis causal del orden político lo lleva a incursionar por los dominios de Aristóteles, y, luego de señalar algunos principios filosóficos, encara la clásica división de los regímenes de gobierno y sus respectivas corrupciones. Las reflexiones dedicadas al sistema democrático no bregan por un Marsilio convencido de la superioridad de este tipo de gobierno. Jeannine Quillet anota que el autor tiene, como la mayoría de sus contemporáneos, al régimen democrático por una forma corrompida de la organización social.

3. El sistema monárquico

La parte más importante de sus reflexiones sobre las formas de gobierno la dedica al estudio de la monarquía. Es aquí donde aparece la originalidad de su pensamiento político.

Distingue, en seguimiento de Aristóteles, cinco modos de institución monárquica: *a.* El capitanato, usual en las ciudades italianas de su época donde el jefe de gobierno cumplía una función esencialmente militar; *b.* La monarquía despótica de tipo asiático, hereditaria y sacral, pero tiránica. El conocimiento de Marsilio sobre este tipo de gobierno es una débil repetición de los prejuicios griegos; *c.* Una forma de monarquía electiva, pero con una base legal en franco detrimento del bien común: la llama tiranía electiva; *d.* El gobierno de un príncipe establecido por elección, con derecho de sucesión hereditaria y que gobierna según leyes ordenadas al bien común; *e.* El príncipe es el señor de todas las partes de la comunidad y ejerce sobre ella un gobierno paternal.

Luego de este breve resumen de las formas fundamentales de la monarquía, Marsilio cree conveniente señalar en los gobiernos una distinción esencial: aquellos que gobiernan con la voluntad de sus súbditos y los que lo hacen en contra de esa voluntad. Su preferencia por una monarquía electiva con la participación activa de los súbditos o de la mejor parte de ellos está claramente señalada: *"La elección no puede faltar nunca, porque las generaciones de los hombres nunca faltan. Por lo demás éste es el único modo de elegir el mejor príncipe. Conviene que el mejor sea quien se ocupe de los asuntos políticos, porque debe regular los actos civiles de todos los otros"* [38].

A continuación se ocupa de aclarar la noción de ley con el propósito de establecer con todo rigor la causa eficiente y final del orden jurídico: *"Lo que significa buscar el legislador o causa eficiente de la ley, a la que corresponde —pensamos nosotros— la elección de los gobiernos"* [39].

Su doctrina del Estado estaba inspirada en Aristóteles, pero el pensamiento político del Estagirita quedaba reducido a su expresión más módica y empírica. Las ideas aristotélicas bregan por un dinamismo político de orientación finalística y espiritual. En Marsilio, todo ese aparato conceptual está amputado de cualquier propósito superior. En su noción de derecho se puede apreciar mejor su limitación a preocupaciones puramente utilitarias.

El firme propósito de un orden jurídico es evitar disensiones. Para eso propone reglas razonables conforme a las cuales se rija la vida ciudadana. No hace mención de una ley eterna, ni se advierte la idea de un derecho natural. La única ley empíricamente examinable para discutir la oportunidad de su aplicación es la del derecho positivo. Una ley desprovista de sanción inmediata para quien ose violarla, no es ley.

Después de observar algunas definiciones propuestas sobre la esencia de la ley se detiene en su sentido más conocido: *"La ley designa la ciencia o doctrina o juicio universal sobre lo justo o injusto, de lo útil en el orden social de su opuesto"* [40].

En esta acepción descubre dos aspectos: en tanto manifiesta lo justo o lo injusto, lo útil o lo dañino, se la llama ciencia o doctrina del derecho; y se la llama ley porque viene acompañada de un precepto coactivo de pena o recompensa.

[38] Ibídem, I, IX, 7, pág. 95.
[39] Ibídem, I, X, 2, pág. 97.
[40] Ibídem, I, X, 3, pág. 98.

El orden legal tiene por finalidad el bien común de los ciudadanos y da a los gobiernos una cierta seguridad y permanencia porque evita los caprichos y las pasiones de una autoridad librada a su solo arbitrio. Esta razón determina que las leyes sean el resultado de una elaboración hecha por la parte mejor de la ciudadanía: *"Por esta razón es necesario instituir la ley, si se quiere que las sociedades políticas estén dispuestas a lo mejor en cuanto a lo justo y útil en la sociedad"* [41].

La causa eficiente de la ley debe ser el pueblo o el común de los ciudadanos, pues conviene que intervengan activamente en el establecimiento de la regla de sus actos aquellos cuyos actos deben medirse. No escapa a Marsilio los inconvenientes de una legislación nacida en el tumulto de una asamblea. Considera necesaria la intervención de los jurisperitos, aunque sostiene siempre que la ley es expresión de todos los ciudadanos o de su mayoría. Pero como la ley determina lo útil y lo justo, y a esto sólo pueden conocerlo los sabios y los expertos, es menester que un grupo selecto de ciudadanos dicte las leyes, pero esta función legislativa logra la obediencia, cuando tiene el apoyo de la *"universidad de los ciudadanos"*.

¿Por qué razón cree Marsilio en la necesidad de esta adhesión popular? Porque de este modo el pueblo participará con más gusto y obedecerá mejor.

"Una ley establecida con la audiencia y el consentimiento de la multitud, aunque fuera menos útil, sería observada sin pena y se la sostendría con cierto entusiasmo, porque cada uno de los que obedecen tendría el sentimiento de haberla establecido él mismo y no podría protestar contra ella" [42].

4. La autoridad

Antes de entrar en el discutido tema de la soberanía y de la marcada preferencia marsiliana por un príncipe elegido, digamos un par de palabras sobre su noción de

[41] Ibídem, I, IX, 3, pág. 104.
[42] Ibídem, I, XII, 6, pág. 115.

autoridad. Admite, con Aristóteles, la necesidad de que el príncipe sea prudente y tenga todas las virtudes integrantes de esta perfecta disposición de la inteligencia práctica. El jefe preparado para el ejercicio de su tarea gubernativa debe ser virtuoso, pero no es la virtud quien le confiere autoridad, sino el haber sido elegido para esa función.

El príncipe, investido por el legislador, se convierte en regla y medida de los actos de sus súbditos, pero al mismo tiempo es regulado por la ley positiva que marca con rigor los límites de su poder. La autoridad del príncipe concede a la ley su carácter legal, pero Marsilio admite que el súbdito debe defenderse del poder del príncipe mediante un órgano de control. ¿Quién lo constituye? ¿El príncipe? ¿Otro poder? ¿Cuál?

De Lagarde pone de relieve la discreción de Marsilio en este tema. A primera vista, más que discreto parece contradictorio, pero si se examina con rigor se advierte un propósito coherente llevado a buen término con ciertas vacilaciones.

Ruffini Avondo confiesa que es menester llegar a Locke *"per trovare il principio della separazione dei poteri espresso con tanta energia"*. De Lagarde no coincide totalmente con esta opinión y cree que para Marsilio el príncipe es al mismo tiempo ejecutor y juez. No obstante parece admitir la existencia de un legislador distinto del príncipe, pues en algunos contextos pareciera que el príncipe recibe su autoridad del legislador.

¿Quién es el legislador? ¿Es un órgano de la ciudad que tiene a su cargo el dictado de las leyes?

Los textos no brillan por su claridad y el pasaje de la autoridad de los súbditos al príncipe auspicia todas las confusiones posibles: *"Así el principio productor de la ciudad, es decir, el alma del conjunto de los ciudadanos, estableció en esta primera parte una virtud universal en cuanto a la causalidad, a saber, la ley, y también la autoridad o poder de conducir los juicios civiles, de ordenarlos y de ejecutarlos según la ley, no de otro modo"* [43].

[43] Ibídem, nota 47, pág. 139.

Unos parágrafos más adelante añade que el príncipe debe instituir las partes y oficios de la ciudad eligiendo hombres que posean hábitos convenientes para esos oficios y entre ellos, aunque no lo dice de manera expresa, deben estar los legisladores. Comenta Jeannine Quillet: *"Este capítulo pone el acento sobre el papel fundamental de la parte principal en la ciudad. Es al nivel de este capítulo donde se produce el deslizamiento que permitirá a Marsilio sustituir progresivamente la autoridad del príncipe a la de la «universitas civium» propiamente dicha"*.

La misma autora señala el *"romanismo"* de Marsilio, pues en virtud de la ley regia el emperador recibía su investidura y su poder del pueblo romano. Ficción jurídica que mantenía la fachada republicana sobre la cruda realidad del poder personal.

Para Marsilio la soberanía reside en el pueblo, en la *universitas civium* o en su mayoría. Escribe: *"El legislador no puede ser otro que el pueblo, es decir la totalidad de los ciudadanos o la mayoría de ellos que expresa su elección o su voluntad en el seno de la asamblea general de los ciudadanos"*.

Esta afirmación lo convierte, para muchos de sus comentarios, en el primer teórico del contrato de soberanía, pero cuando Marsilio explica más detalladamente su tesis, no es tan terminante ni democrático como parecía.

Insiste en el consentimiento de la multitud de los súbditos para la confirmación y promulgación definitiva de las leyes porque facilita su aplicación sin choques ni violencias inútiles. La ley promulgada por el pueblo, aunque imperfecta, es mejor obedecida que otra más perfecta pero no constituida por él.

La preocupación por asegurar al príncipe la sumisión de los súbditos guía la mente de este ideólogo.

Marsilio da otras razones para explicar el recurso al pueblo soberano en la promulgación de las leyes. La noción aristotélica de bien común constituye el punto fuerte de su razonamiento. El bien común es el fin de la ley y el propósito que debe buscar el príncipe. Marsilio asegura que la multitud tiene mejor juicio acerca de un bien que afecta a todos. Advierte el carácter poco probativo de su razonamiento y apela a dos espectros abominables: la oligarquía y la tiranía clerical. Ambos fantasmas son la *ultima ratio* de sus explicaciones y retornan como una obsesión a lo largo de su libro. Destacado con vigor el peligro de un gobierno eclesiástico, vuelve por los fueros de una cierta cordura y escribe que hallar leyes justas y sanas es competencia de los expertos y no de la multitud. El papel de la comunidad ciudadana no es descubrir la ley o quererla, sino aprobarla, promulgarla y darle consentimiento.

5. Elección o sucesión hereditaria

Dedica todo el capítulo XVI de la primera parte a señalar las conveniencias de los principados hereditarios e inmediatamente las refuta una por una, dando vigorosa preferencia al principio de elección. Luego de un discreto paseo por todas las argumentaciones esgrimidas en uno y otro partido, levanta ligeramente el velo de sus intenciones: *"En cuanto a la dificultad que sufre el imperio romano de tener que arbitrar una elección por cada nuevo monarca, es necesario decir que esta dificultad no proviene de la elección misma, sino más bien de la malicia, de la ignorancia o de ambas a la vez, de algunos hombres que impiden la elección y el acceso al poder del príncipe elegido; los métodos por los cuales obraron, obran y obrarán, serán tratados en detalle en el capítulo XIX de esta parte y en los capítulos XXIII, XXIV, XXV y XXVI de la segunda parte"*[44]. Se refiere a la pretensión papal de la *plenitudo potestatis* para cuya crítica y revisión analizará toda la doctrina eclesiástica.

Su propósito fundamental es firme: consolidar el poder imperial, destruyendo los fundamentos teológicos en los cuales la Iglesia funda su potestad sobre los príncipes cristianos. Crítico agudo, la parte destructiva de su obra está mejor elaborada y más inteligentemente pensada que la parte positiva.

[44] Ibídem, I, XVII, pág. 150.

Para concluir la exposición de su teoría sobre el poder político, conviene leer el capítulo XVII de la primera parte donde defiende la necesidad de la unidad numérica del principio supremo de la ciudad o del reino.

Explica por qué razón considera necesaria la unidad del mando para una recta disposición de las partes que componen una sociedad política. Reconoce la existencia de repúblicas donde el gobierno es ejercido por un grupo de hombres, pero admitida la colegialidad de la función, que no destruye la unidad en la acción de comando; pues si la composición de la autoridad es múltiple, la decisión en el acto de su ejercicio soberano es una sola *"porque ninguna de sus acciones puede emanar de uno de ellos tomado separadamente, si no del común decreto y consentimiento"* [45].

Demostrada la necesidad de un gobierno único, refuerza sus argumentos probando el perjuicio inherente a la existencia de varias autoridades superpuestas, cuyos poderes impiden la realización de un acto de gobierno. *"Con las razones ya dadas, es menester comprobar que la unidad es verdadera, oportuna y necesaria en virtud de la experiencia del sentido común: porque en un lugar o provincia, o reunión de hombres, donde la unidad de gobierno falta, es imposible que las cosas estén bien dispuestas, como sucede en el reino de los romanos"* [46].

La referencia *"reino de los romanos"* indica claramente su intención de marcar las intervenciones, siempre inoportunas, del poder pontifical. El DEFENSOR PACIS como la MONARQUÍA de Dante es un ataque directo a las prerrogativas políticas de la curia romana, pero mientras Dante se limita a criticar una interferencia política que considera nociva, Marsilio trata, por todos los medios a su alcance, de demoler la estructura íntima de la jerarquía eclesiástica.

Sus reflexiones sobre la unidad lo llevaron a una breve consideración sobre el orden, sin acertar con una definición adecuada. No obstante se advierte su frecuen-

[45] Ibídem, I, XVII.
[46] Ibídem, I, XVII, 9.

tación de los libros aristotélicos y su indudable capacidad para seguir con coherencia un razonamiento filosófico.

La acción unitaria y armónica del príncipe es la causa eficiente de la *"tranquilidad"*. Todo aquello capaz de impedir el ejercicio del gobierno es enemigo declarado de la paz: *"Existe una causa poco habitual de la intranquilidad y discordia de los pueblos, ocasionalmente surgida en razón del efecto producido por la causa divina fuera de su acción ordinaria sobre las cosas y que, como ya lo recordamos en nuestra introducción, no fue conocida ni por Aristóteles ni por ningún otro filósofo de su tiempo"* [47].

Señala nuevamente a la Iglesia y prepara el ánimo del lector para la segunda parte de su obra donde tratará de explicar con claridad cual fue la intención de Dios al fundar esa institución que por malicia de los papas, se ha convertido en una piedra de escándalo para la conservación del orden.

6. La crítica de la Iglesia

La parte más importante del DEFENSOR PACIS está dedicada a una prolija demolición de la organización eclesiástica. El pensamiento y el estilo de Marsilio dan en esta ocasión todo su volumen y alcanzan en el vituperio una originalidad y una fuerza pocas veces logradas por los otros críticos de la Iglesia.

Su doctrina política carece de vigor, incurre en contradicciones y no pasa de ser la apología mediocre de un plumífero al servicio del imperio, pero su crítica a la curia romana tiene una fuerza de argumentación y está alimentada por un odio tan grande que pone fuego al estilo y le inspiran páginas dignas de figurar entre las más violentas de una antología de autores anticlericales.

Su propósito está señalado en el capítulo I, parágrafo 4 de la segunda parte de su libro: demostrar *"abiertamente que el obispo de Roma, llamado papa, o cual-*

[47] Ibídem, I, XIX, 3, pág. 171.

quier otro sacerdote u obispo o ministro espiritual, colectiva o indudablemente como tales, o su colegio, no tiene ni debe tener una jurisdicción coercitiva real o personal sobre ningún secerdote, obispo o diácono, o su colegio, y tanto menos sobre él o uno de ellos en común o separadamente sobre algún príncipe o principado, comunidad, colegio o persona singular laica, de cualquier condición que fuere, a menos que esa jurisdicción le haya sido otorgada por el legislador humano en la provincia a un sacerdote o a un obispo o a su colegio" [48].

Para tener un encuentro diáfano con las líneas principales de su pensamiento conviene se distingan los términos empleados en la cuestión: Iglesia, juez, espiritual y temporal.

La palabra Iglesia es tomada en su raíz etimológica con el propósito de acentuar su carácter de asamblea popular y evitar se la confunda con una parte del clero, aunque fuere la más representativa. La Iglesia es la asamblea de los fieles de Cristo, éste es su sentido original; cualquier otro es derivado y se presta a un equívoco malicioso.

Se dice temporal de todo aquello relacionado con la vida en este mundo y especialmente de la organización política de los hombres en vista a la tranquilidad social. La palabra espiritual, por el contrario, señala una realidad inmanente constituida por movimientos intelectuales o volitivos que permanecen en la interioridad del agente, o bien designa el mundo supraterrestre donde excele la presencia de Dios en medio de los seres espirituales. Llama la atención sobre el uso abusivo que se hace de la palabra espiritual cuando se la aplica a las acciones voluntarias y transitivas de los sacerdotes y en las cuales se halla implicado algún interés temporal. También es maliciosa la confusión entre temporal y espiritual, cuando nace de la aplicación de esta última a los bienes físicos pertenecientes al clero.

Por último discierne con particular atención las diversas acepciones dadas a las palabras juez y juicio. En

[48] Ibídem, II, I, 4, pág. 181.

un primer sentido se llama juez al que conoce y discierne: el médico es juez en su disciplina, como el sacerdote en la suya, porque pueden pronunciar un juicio competente sobre enfermedades o teología respectivamente. En segundo lugar suele llamarse juez a quien posee la ciencia del derecho y, por último, al hombre designado por las autoridades para que se pronuncie en un litigio y dictamine en él conforme a la ley.

Marsilio demostrará, con las Escrituras en la mano, que los sacerdotes sólo son jueces en el primer sentido del término. Es obvio que no lo son en el segundo y es contrario a su oficio serlo en la tercera acepción del vocablo.

La demostración es larga y, hoy, pasablemente aburrida. En su época debió haber provocado emociones bastante fuertes por su novedad y su audacia.

El carácter espiritual de la profesión sacerdotal los obliga a ejercer una actividad meramente ejemplar y exhortativa. En lo espiritual el único juez es Cristo y sus sanciones se realizan en el otro mundo. En el orden temporal los únicos jueces competentes para castigar o premiar son aquellos designados por la ley del legislador humano.

Confinma sus argumentos con citas del Nuevo Testamento y de algunos Padres de la Iglesia que corroboran el carácter espiritual del Reino de Dios y la necesidad de prescindir de todo poder temporal para quedar en perfecta disponibilidad para ese reino incorruptible.

Las referencias escriturarias son numerosas y todas ellas entendidas en su sentido literal y con total inocencia teológica. El pago del tributo efectuado por Cristo en Mateo, XVII, es esgrimido como argumento indiscutible para probar que la Iglesia debe pagar impuestos como cualquier otra sociedad humana. Los servicios sociales y civiles cumplidos por la Iglesia son para Marsilio usurpaciones e intromisiones en un dominio ajeno a su labor específica.

Respecto a los infieles y herejes, el sacerdote sólo puede discriminar su condición de tales, pero al juez, en el tercer sentido del término, le compete pronunciar

una sentencia criminal. Marsilio considera el castigo a la infidelidad o herejía manifiesta y piensa que si bien no se encuentra en el espíritu de la doctrina cristiana, el príncipe puede considerarlo una medida política conveniente y establecer las reglas para un juicio por delito de opinión. Al sacerdote le compete señalar la existencia de la herejía, pero no sancionarla, tal como el médico cuando señala al atacado por la lepra y aconseja su aislamiento, pero el juez civil es el único que puede separarlo de la sociedad.

7. El poder de excomunión

Los sacerdotes tienen un poder, y el origen de tal potestad debe buscarse, como todo lo concerniente a la vida religiosa, en las SAGRADAS ESCRITURAS. Recuerda el capítulo XX de San Mateo donde Cristo promete a los apóstoles: *"Todo lo que atares sobre la tierra será también atado en los Cielos, y aquellos a quienes hayáis remitido sus pecados, le serán remitidos"*.

Glosa minuciosamente estas palabras porque cree han dado origen a la idea de una *plenitudo potestatis* reivindicada por el obispo de Roma. Admite que Cristo ha designado a los apóstoles administradores de los sacramentos. Pueden bautizar y perdonar los pecados, pero recuerda que la penitencia sólo es válida cuando hay condición dependiente del fuero íntimo del pecador en su relación con Cristo. Alguien que confiesa un pecado inexistente puede ser absuelto por el sacerdote de una falta no cometida. El verdadero juez del pecado es Cristo y no el sacerdote y cita a Pedro Lombardo: *"Estos testimonios y otros enseñan que Dios sólo y por sí mismo perdona los pecados. Y así como perdona los pecados de unos, retiene los de otros"*.

La pena de excomunión, usada desaprensivamente por los sacerdotes como sanción política, debe ser competencia de la comunidad de los fieles, porque es ella quien designa al juez para que se pronuncie sobre el culpable y lo juzgue indigno de pertenecer a la Iglesia.

El consejo del sacerdote es conveniente, pero no suficiente para imponer el anatema sobre un fiel. Cita en su apoyo la *Primera Epístola a los Corintios* y la respalda con un comentario de San Agustín. En estas reflexiones esboza la teoría conciliar, llave maestra del pensamiento de Marsilio.

"Por lo demás —completa su idea—, *si correspondiera a un obispo o a un sacerdote o a un colegio de clérigos excomulgar a cualquiera sin acuerdo del conjunto de los fieles, resultaría que esos sacerdotes o sus colegios podrían despojar a los reyes y a los príncipes de todos los principados o reinos en su posesión. Porque, en efecto, cuando un príncipe es excomulgado, la multitud que le permanece sujeta también es excomulgada y de este modo el poder del príncipe queda destruido. Esto es lo contrario de lo que quiere San Pablo en la Epístola a los Romanos, capítulo XIII, y en el capítulo VI de la Epístola a Timoteo, comentado por San Agustín en nuestra cita de II, V, 7 y 8. En cuanto a las objeciones que podrían, en apariencia, oponerse a estas conclusiones, serán fácilmente refutadas en nuestros capítulos IX, X, XIV y XVII de esta segunda parte"* [49].

Todo juicio concerniente a los actos voluntarios según ley o costumbre los afecta porque se refieren a una situación perteneciente a la vida terrena y temporal, o a la vida eterna y espiritual. La sanción sufrida por los actos inmanentes o transeúntes, ligados a la vida eterna, es del resorte del juez eterno; los que están vinculados a la vida temporal lo son del juez designado por la ley civil y esto corresponde tanto al laico como al clérigo que viola un precepto de orden social.

"Pues todo sacerdote y obispo que transgreda la ley humana, debe serle hecha justicia y coacción ejercida por el juez detentor de la potestad punitiva de los transgresores a la ley humana de este mundo" [50].

Brevemente el poder civil puede ejercer potestad punitiva sobre los detentores del poder espiritual. Estos

49 Ibídem, II, VI, 13, pág. 239.
50 Ibídem, II, VIII, 7, pág. 251.

últimos no tienen ningún poder real sobre aquéllos, ni siquiera están obligados a hacerles cumplir los mandatos establecidos por la ley de la gracia, porque el único juez en esta jurisdicción espiritual es el Cristo mismo.

Con idéntico criterio laicista enfoca el problema del celibato clerical y refuerza su argumentación con el apoyo del NUEVO TESTAMENTO sin ninguna referencia a la tradición eclesiástica. La ley que obliga al sacerdote a conservarse soltero emana del obispo de Roma para aumentar su poder secular. Pero si el sumo pontífice se limitara a enrolar en la Iglesia solamente a los sacerdotes consagrados como tales, el problema no sería tan grave. Por desgracia también entran en la jurisdicción eclesiástica los llamados clérigos de simple tonsura: templarios, hospitalarios y otros eximidos de obligaciones civiles y que por su número ponen en peligro a la sociedad política.

8. Cristo, único juez de la ley divina

El sacerdote sólo es juez en el primer sentido dado por Marsilio al término, es decir, en cuanto conoce la ley de la gracia y puede determinar, como teólogo, la ortodoxia o heretodoxia de una opinión o la gravedad de un pecado. La sanción espiritual dada al crimen es obra de Cristo.

El sacerdote cumple una función intermediaria que Marsilio no logra precisar con exactitud en qué consiste. Queda la impresión de una limitación casi exclusiva a la enseñanza y a la impartición de los sacramentos, y esto con carácter meramente exhortativo, pues nadie puede ser obligado por castigo o suplicio a observar los preceptos de la ley evangélica.

Marsilio no dice que la potestad civil pueda obligar a alguien, bajo coación o suplicio, a aceptar la ley evangélica ni a perseguir, si el legislador lo considera conveniente, al infiel. Afirma que el sacerdote no tiene poder para hacerlo, salvo que el poder civil contemplare la oportunidad de concederle ese poder, situación en la

que obraría como juez en el tercer sentido del término y conforme al mandato de la ley humana.

No es difícil extraer las consecuencias políticas de este pensamiento: la religión puede ser un instrumento en manos del Estado, pero el gobierno civil nunca puede ser puesto al servicio de la religión. La idea del imperio cristiano ha desaparecido para siempre de la mente de este ideólogo.

El resto del capítulo prueba, con pesado aporte de citas escriturarias, que la Iglesia no tiene jurisdicción en lo civil pero todos sus miembros están sometidos al imperio de la ley humana.

Advierte una posible duda respecto al poder coactivo de los príncipes en asuntos específicamente religiosos como el castigo de los herejes. Si el único juez en materia de saber teológico es el sacerdote y éste carece de potestad punitiva, ¿con qué conocimiento pueden castigar los jueces comunes a un infiel o a un hereje?

Los poderes civiles tendían a considerar útil para la paz de la ciudad separar a los herejes convictos e incluso condenarlos a muerte si persistían en su negación de las verdades divinas, Marsilio compara la actividad del sacerdote, en estos juicios, a la del médico cuando dictamina un caso de lepra. El médico se limita a señalar la existencia de esa enfermedad, el juez civil ordena apartarla de la sociedad. Cuando se trata de un pecado contra la fe, el perito en teología determina la existencia de la falsa opinión, el juez temporal aplica la ley en vigencia.

Comenta Jeannine Quillet que el castigo de los herejes durante la Edad Media era resorte del príncipe y no del sacerdote. Marsilio no se contenta con la costumbre medieval y confiere al brazo secular la responsabilidad de decidir si la violación de la ley divina debe o no ser castigada en este mundo. *"Hay que añadir* —explica la autora— *que tal posición es sostenible porque, en el pensamiento de Marsilio, el príncipe ha sido investido de las autoridades civil y religiosa por la mediación del concilio general"* [51].

[51] Ibídem, II, X, nota 17, pág. 270.

Para Marsilio de Padua el concilio general es la asamblea del pueblo cristiano quien, en virtud de una suerte de *lex regia*, delega en el príncipe todos los poderes que Cristo confirió a su Iglesia.

9. Consideraciones marsilianas en torno de la pobreza

El tema de la pobreza evangélica fue puesto en discusión por los espirituales de San Francisco. Pronto, espiritus menos dados a cortejar los encantos de la Dama Pobreza pusieron al servicio de los espirituales una indignación menos desinteresada. La riqueza del clero era una tentación demasiado grande para no sentirse conmovido ante la posibilidad de un previsible reparto. Marsilio estaba interesado en otro aspecto de la cuestión: debilitar el poder de la Iglesia reduciéndola a la indigencia.

Las citas evangélicas abundan y Marsilio las usa con gran generosidad. Tiene la convicción de que el sacerdote, a quien llama perfecto, debe hacer abandono de todo derecho a poseer algo en propiedad.

"Por esta razón el cargo de predicador no conviene al príncipe, porque debiera aconsejar ante el pueblo el estado de pobreza y humildad, o por ejemplo que aquel que recibe un bofetón ponga la otra mejilla, o a quien le han robado la túnica, que entregue también el manto en vez de procesar al ladrón. Tales consejos no estarían bien en su boca, porque son contrarios al oficio que debe desempeñar" [52].

Para dar rigor al examen del estado de pobreza y discutir la defensa hecha por el papado respecto a la posesión de bienes eclesiásticos, Marsilio comienza por distinguir las diferentes acepciones de los términos rico y pobre.

No lo seguiremos en este alarde de pedantería semántica, pero señalamos su conclusión: la pobreza evangélica exige el abandono de todo bien, con exclusión

[52] Ibídem, II, XI, 7, pág. 279.

de los indispensables para la conservación de la vida. Esta renuncia en favor de la perfección evangélica termina con el poder económico de la institución eclesiástica y limita el ejercicio del apostolado a un vagabundeo ejemplar por los caminos del mundo.

El ideal franciscano, en su versión más exagerada, reivindicado por alguien cuyo interés era más político que religioso, pone de manifiesto un aspecto de la querella sobre la pobreza bastante ajeno al espiritualismo angélico del Poverello.

Marsilio no reivindica para una economía de lucro la explotación de los bienes del clero. Se limita a provocar su liquidación. Bastará una visión más aguda sobre el provecho a extraer de todas esas propiedades, para que el pleito se mezcle con la concupiscencia financiera.

Una Iglesia pobre en un Estado dueño de las fuerzas económicas decisivas, es una Iglesia al servicio del Estado. Esta dependencia aparecerá en el pensamiento de Marsilio cuando trate expresamente la función sacerdotal.

10. Acerca del oficio sacerdotal

En la primera parte de su libro Marsilio asienta una premisa de la que extraerá sorprendentes conclusiones eclesiales. Al legislador le corresponde instituir todos los oficios y partes de la ciudad. El sacerdocio es una profesión que cumple una misión social y, como cualquier otra de esa especie, debe ser vigilada por el príncipe. No niega el valor sacramental del orden, ni el papel instrumental del obispo en la consagración del sacerdote, pero, luego de probar que no existen diferencias esenciales entre sacerdote y obispo, prueba con la misma energía que las distinciones accidentales entre las jerarquías eclesiásticas son del resorte de la comunidad de los fieles o de su parte más valiosa, como consta por las ESCRITURAS y las costumbres de la Iglesia primitiva.

"Ese carácter sacerdotal, uno o múltiple, que es, como ya lo dijimos, el poder de cumplir el sacramento de la Eucaristía, es decir de consagrar el cuerpo y la sangre

de Cristo, y el poder de ligar a los hombres o desligarlos de sus pecados, carácter que llamaremos desde ahora 'autoridad esencial o inseparable del sacerdote', es, en su especie, el mismo en todos los sacerdotes y el obispo de Roma no lo posee en grado superior a cualquier otro cura" [53].

Pero el obispo de Roma cumple en esa ciudad una función eminente cuyo ejercicio le ha sido dado por la comunidad de los fieles. Como el emperador es el representante constituido de esa comunidad, el papa en su función episcopal depende del emperador.

La demostración es larga, exige un demorado paseo por los terrenos de la historia y una minuciosa consulta del NUEVO TESTAMENTO y de los Padres de la Iglesia. La conclusión en cambio es sencilla y tiene la fuerza de una verdad que sólo la obsecación y la codicia han hecho perder de vista: *"Pedro no recibió de Dios ningún poder que lo colocara por encima de los otros apóstoles y menos todavía la jurisdicción coactiva de ponerlos en diferentes cargos sacerdotales, ni de separarlos, ni de distribuir los lugares de predicación"* [54].

En una palabra, la primacía de Pedro en el colegio apostólico es negada sin vacilaciones y afirma, contra la tradición, que probablemente Pedro no haya sido obispo de Roma. En cambio las ESCRITURAS señalan la presencia de Pablo en la capital del Imperio. Los argumentos escriturarios referentes a la primacía de Pedro no son bien examinados. Cuando considera el principal de ellos: *"Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia"*, lo entiende como si Jesús se hubiera referido a sí mismo como piedra angular de la Iglesia.

"La causa eficiente inmediata del establecimiento fijado a sus primeros sucesores antes de la conversión del pueblo fue la voluntad expresa de todos los apóstoles o de la mayoría de ellos; para el caso en que todos o la mayoría de ellos hubieran estado presentes en el lugar o provincia donde hubiese sido menester instituir

[53] Ibídem, II, XV, 4, pág. 341.
[54] Ibídem, II, XVI, 4, pág. 351.

un sacerdote u obispo... Después de la muerte de los apóstoles o en su ausencia, la institución secundaria de los obispos o de otros ministros de la Iglesia o ministros espirituales fue hecha de acuerdo al más conveniente de los modos posibles o sea por la totalidad de los fieles en el lugar o provincia a cuya cabeza se colocó el ministro elegido" [55].

En el oficio sacerdotal debe distinguirse dos causas: una formal: la aptitud para ejercer la función sacerdotal, y otra eficiente: la designación para tal oficio. En la primera interviene Cristo mismo a través del orden sagrado. Un hombre no es apto para cumplir el oficio de sacerdote si no ha recibido por la vía tradicional el poder apostólico. Pero esta virtud, este hábito, es sólo una potencia, una aptitud para el oficio. Es menester la intervención de una causa efectiva para hacerla pasar de la potencia al acto y ésta es la faena propia del legislador.

Su crítica a la primacía papal es directa y fulminante. No hay primacía fundada en la ESCRITURA. Existe una mala costumbre nacida de una usurpación y totalmente dependiente de la voluntad imperial. Aconseja releer *"el haced esto en memoria de mí"* para advertir que está dirigido a todos los apóstoles por igual. Lo mismo sucede con el mandato expreso de la delegación apostólica *"yo os envío"*.

El razonamiento es ya moderno y la puntería certera. Si se quiere destruir la Iglesia se debe comenzar por la primacía de Pedro. Todos los herejes lo han sabido.

11. La teoría conciliar

El último golpe a la autoridad eclesiástica está en su teoría conciliar. Responde a una cuestión sencilla donde se resuelve de una vez el problema de la potestad total

[55] Ibídem, II, XVII, 5, pág. 365.

de la Iglesia en materia de decisiones doctrinarias. ¿A quién corresponde o ha correspondido la autoridad de definir o determinar las significaciones dudosas de las SAGRADAS ESCRITURAS? A la Iglesia de Cristo. Pero como ésta es definida como *"el conjunto de los fieles creyentes que invocan el nombre de Jesús"* y en tal agrupación no hay lugar para una distinción entre laicos y sacerdotes y sí entre autoridades, civiles y súbditos, las autoridades civiles son las que resolverán, en última instancia, los problemas planteados en el concilio general.

Para convocar un concilio general es necesaria la intervención de la autoridad capaz de designar potestades apostólicas, trasladar y cambiar lugares donde se ejercen estas potestades. Este poder solamente lo tiene el emperador y a él le corresponde decidir sobre la oportunidad del concilio y proveer a su convocatoria.

El pensamiento de Marsilio sobre el Estado es terminante y reivindica para él los poderes otorgados por el derecho romano y además los correspondientes a la Iglesia. Las razones para sostener esta tesis son claras aunque no lo sean tanto los argumentos con que la respalda.

La sociedad humana es una sola. La unidad rechaza la posibilidad de poderes superpuestos: uno espiritual y otro temporal. Tal división es aberrante y lleva necesariamente a la discordia. Esto significa la condenación de una jurisdicción eclesiástica sobre el orden temporal y la total independencia jurídica del Estado. Los oficios sacerdotales son resorte del gobierno, porque la función espiritual cumplida por los clérigos compete al Estado. Ningún súbdito puede escapar al poder del Estado con el pretexto de su pertenencia a un territorio eclesiástico.

Este Estado laico, en alguna medida precursor del Estado totalitario, tenía gran interés en organizar para su exclusivo dominio la conciencia espiritual del pueblo. Marsilio no quiere que se piense en un sometimiento de la ley divina a la humana. Todo lo contrario, porque el legislador humano, lejos de usurpar las funciones de Dios, se convierte en su auxiliar más eficaz. Establece los criterios definitivos para entender las ESCRITURAS e impide a laicos y sacerdotes hacer algo ilícito en el dominio de la fe.

Comenta De Lagarde el claro anuncio de las futuras Iglesias de Estado auspiciadas por la Reforma. El legislador civil se arroga el derecho de perseguir a los herejes, cuyas herejías, concilio general de por medio, han sido determinadas por el mismo legislador. Comprendemos el celo particular que se ha de poner en evitar todo aquello capaz de perturbar la unidad alcanzada en el Estado

Existe un culto oficial regulado por un clero bajo el control del poder civil. La obligación principal de ese clero es la pobreza evangélica. No puede tener propiedades, ni dimas, ni emolumentos, ni limosnas. El sacerdote atenderá a su subsistencia con el trabajo personal y carecerá de todo privilegio que le permita substraerse a la jurisdicción del Estado

"Los beneficios eclesiásticos —escribe— *son de dos órdenes: los que están constituidos por el Legislador mismo, para el sostenimiento evangélico o de otras personas indigentes: o aquellos que han sido donados por un particular para ese mismo uso. Si provienen de la benevolencia del emperador, es a él a quien corresponde administrarlo o delegar la gestión, y por supuesto es libre de revocar esta delegación cómo y cuándo lo considere oportuno: él puede vender, enajenar, disponer según su voluntad, porque estos bienes le pertenecen y están siempre en su poder, de jure"*.

La nota moderna reside en la capacidad que confiere al Estado para reivindicar los bienes de la Iglesia. Este criterio será ampliado durante la Revolución Francesa cuando la nación soberana invoque derechos sobre todos los bienes de la Iglesia.

Capítulo XII: *La Guerra de los Cien Años*

1. La Francia de los Valois

En el conflicto armado, suscitado aparentemente por querellas familiares entre las estirpes reales de Francia e Inglaterra, es necesario advertir dos aspectos claramente discernibles: uno feudal, adscripto a los usos medievales; y otro moderno, donde se anticipan los cambios políticos que lograrán su completa realización en los siglos XVI y XVII, pero incoados durante esta prolongada lucha que los historiadores afectos a las demarcaciones cronológicas precisas llamaron la Guerra de los Cien Años.

Suponer un tránsito abrupto de la época medieval a la moderna es una perfecta ingenuidad. Los siglos XIV y XV nos aleccionan con hechos suficientemente claros la imposibilidad de una demarcación taxativa. Estos dos siglos se caracterizan por la embrollada mezcla de elementos modernos y medievales, alternativamente ofrecidos en la intrincada naturaleza de sus movimientos históricos.

Todavía más, tanto las viejas como las nuevas formas sociopolíticas hallan cierta complacencia en destacar con fuerza sus propios perfiles, exagerando los que en la época feudal eran propio del espíritu caballeresco y lo que en la Edad Moderna será producto de un cálculo racionalista. Las costumbres feudales se enfatizan y toman un colorido donde pierden la inspiración cristiana de sus principios e inician una suerte de racionalización estetizante. Los nuevos estados monárquicos, entre sobresaltos caballerescos, toman conciencia de su poder y dan nacimiento al criterio de razón de Estado con una exas-

peración que anticipan las posteriores lucubraciones de Maquiavelo.

El reinado de los Capetos se prolongó, sin interrupciones, desde 987 hasta el año 1314. Luis X, llamado "*El Querellante*", fue el último rey de esta familia tan felizmente sostenida por sucesión de monarcas equilibrados y de robusto buen sentido. A su muerte, acaecida en 1316 sin sucesor varón, ascendieron al trono sus hermanos Felipe el Largo hasta 1322 y Carlos IV hasta 1328. Con la muerte de este último la raza se extinguió y se planteó seriamente el problema sucesorio.

Carlos IV no tuvo descendiente directo varón ni hermano que heredase la corona de Francia. Su pariente más cercano era su sobrino, Eduardo III de Inglaterra, hijo de una hermana.

Los barones franceses antes de dar la corona de Francia al rey de Inglaterra, prefirieron, más por instinto que por cálculo político, ponerla en la cabeza de un primo del rey fallecido, Felipe de Valois. Alegaron que si una mujer estaba excluida del trono en virtud de la ley sálica, también habría de estarlo su descendiente.

Esta apelación a la ley era arbitraria y, si se mide bien, bastante absurda, pero momentáneamente zanjaba una cuestión que con el tiempo demostraría su decisiva importancia para la vida de ambas naciones.

Felipe IV fue el primero de la nueva dinastía y junto con su sucesor, Juan el Bueno, parecen haber nacido para comprometer seriamente la herencia de los Capetos. Feudales por nacimiento e inclinación, ambos reyes habían heredado las costumbres anárquicas de sus antepasados, sin las circunstancias que en su oportunidad las hicieron necesarias. Su nuevo oficio los obligaba a combatirlas en pro de la unidad política, instancia ineludible de la época.

Froissart, el cronista de ese tiempo, los describe como a caballeros atentos a representar bien su papel en los torneos y totalmente desinteresados de los asuntos del reino. Espíritus frívolos con una idea puramente lúdica del oficio real y un gusto ilimitado por las paradas militares. Estos jinetes brillantes supieron reunir un equipo

de señores capaces de hacer juego con sus gustos por las lides deportistas y el relumbrón. Buenos brazos, excelentes piernas y cabezas vacías. Tal era la nobleza francesa en ese atardecer de la Edad Media.

Felipe VI tuvo excelentes oportunidades para poner en ejercicio su amor por las cabalgatas fastuosas y su absoluta falta de tino político. Su primera guerra fue para aplastar a los villanos flamencos levantados en Gassel contra la monarquía francesa en el año 1328. Los nobles lucharon contra una infantería improvisada, armada y sostenida por burgueses. Fue un paseo militar donde se recogió gloria barata y se sembró en el pueblo flamenco una decidida antipatía a la causa de Francia.

Otra intervención caballeresca de Felipe VI fue el juicio seguido a Roberto d'Artois, poderoso señor amigo de querellas, pero enemigo peligroso. El rey de Francia actuó como juez en su pleito sucesorio y comprobó que el conde d'Artois había falsificado documentos y cometido un crimen en perjuicio de una tía suya. El rey, persuadido de su justicia, castigó a todos los miembros de la familia y los arrojó, junto con los burgueses flamencos, al campo de sus enemigos irreconciliables. Roberto d'Artois se refugió en Inglaterra y se convirtió en apasionado defensor de los derechos de Eduardo III a la corona de Francia.

El rey de Inglaterra, sobrino del último Capeto por parte de su madre, alcanzó su mayoría de edad en 1330 y junto con la plenitud de sus recursos tomó en manos, con toda decisión, las riendas del poder hasta ese momento en el puño, bastante masculino, de la reina madre, Isabel de Francia.

Eduardo III mostró muy pronto que estaba hecho de otra manera que el rey de Francia. Ante todo era un realista acabado y tenía una noción tan clara de sus propósitos políticos como pocos escrúpulos para alcanzarlos. Entre esos dos reyes se dan los contrastes más violentos de esa época: el gusto de Felipe VI por una monarquía de parada y el realismo frío de ese implacable razonador que fue Eduardo III.

Entre los muchos elementos medievales de esta guerra está el hecho de que la monarquía inglesa tenía en Francia posesiones en vasallaje de la corona francesa. El rey de Inglaterra dependía feudalmente del rey de Francia y durante la minoría de Eduardo la reina Isabel prestó homenaje en Amiens a Felipe de Valois reconociendo así su derecho a la corona.

Poco tardó Eduardo en darse cuenta del error cometido por la reina y tratará de corregirlo aprovechando dos situaciones que favorecieron ocasionalmente su plan: la frivolidad del Valois y su propia energía dominadora.

Preparar una guerra contra Francia no era tarea fácil y, aunque contara con la inmensa tontería de su rival, se hacía necesario un largo trabajo preparatorio antes de entrar en el terreno de los hechos consumados. En esta faena se podrá apreciar la índole paciente y minuciosa del inglés.

Ante todo se provee de una excelente armada. Inglaterra, aislada del continente por el mar, no puede jugar un papel político importante si no logra dominar con sus buques de guerra las costas europeas. Al mismo tiempo forma un nuevo ejército provisto con las armas más modernas, especialmente el arco y la ballesta, para poner a prueba el temple de las armaduras medievales. Equipa su artillería con bombardas y entrena a sus soldados para un tipo de batalla todavía desconocido en el Continente.

Los franceses no ignoran la existencia de estos armamentos, pero la nobleza los desdeña como a armas propias de villanos: ningún caballero de buena raza puede, sin deshonrarse, atacar a sus enemigos con tan viles instrumentos.

El pretexto de la invasión nació de la relación de vasallaje existente entre una y otra monarquía. Si Eduardo III no hubiera sido duque de Guyena, el caso bélico hubiera resultado más difícil de encontrar, pero hallándose legalmente con un pie dentro del territorio francés, nada más fácil para un hombre decidido como Eduardo poner inmediatamente el otro. En esta oportunidad contó con la ayuda eficaz de los flamencos. Uno de los

jefes burgueses de las tropas flamencas, Jacobo van Artevelde, cumplirá en el desembarco inglés un papel de primer orden.

Las armas de Francia sufrieron su primer contraste en la batalla naval de la Esclusa el 24 de junio de 1340. Los ingleses obtuvieron así el dominio completo del Canal de la Mancha. Tener expedito el camino del mar y desembarcar las tropas en las costas francesas fue todo uno.

Una vez en el terreno enemigo las tropas inglesas rechazaron sin grandes pérdidas una serie de ataques llevados por la caballería francesa, hasta que en la batalla de Crécy, librada el 26 de agosto de 1346, tuvieron un triunfo aplastante que decidió el éxito de esta primera parte de la guerra.

La batalla ganada por los arqueros ingleses y por su moderno equipo de infantes pudo ser una derrota aleccionadora para un hombre más inteligente que Felipe VI. Por desgracia para Francia el rey no creyó que la derrota se debía a la superioridad del armamento y a la disciplina del ejército enemigo y la atribuyó a la molesta interposición de la servidumbre a pie que acompañaba al séquito de nobles.

La segunda oportunidad se presentó para los ingleses en Sangatte, pero como las tropas de Eduardo estaban fuertemente atrincheradas, el rey de Francia les pidió abandonar sus casamatas para presentar combate leal contra su caballería.

La contestación de Eduardo rimó con su realismo y la conducta de Felipe con su idealismo caballeresco. Un verdadero señor no se mide con un tramposo y se retiró del campo de batalla dejando a los ingleses que tomaran el puerto de Calais.

La anécdota parece tomada de un sainete, pero fue el segundo episodio de una guerra rica en alternativas, donde uno y otro país aprovechó o se perjudicó según las aptitudes de sus respectivos monarcas.

A Felipe VI de Valois le sucedió Juan, llamado el Bueno por su coraje en las batallas. La capacidad intelectual de este campeón en los ejercicios ecuestres está

lacónicamente expresada en una frase del cronista Juan el Bello: *"Era lento para aprender y duro para abandonar una opinión aceptada"*. Dos condiciones excelentes para un mal gobernante. Este segundo Valois, tan mal asistido por la naturaleza como por la suerte, reiteró el desastre de Crécy en una segunda batalla donde repitió con creces los errores de la anterior. El rey de Francia fue hecho prisionero y pasará un suntuoso cautiverio en Londres, mientras su hijo mayor, Carlos, se debate en Francia contra la anarquía que medró en ausencia del monarca.

2. La anarquía

Muchos son los nombres que prestigian con sus ambiciones el desquicio de esta época aciaga, pero la historia ha elegido a Roberto Le Coq y a Esteban Marcel como los jefes de un movimiento político que casi cambia la fisonomía del Estado francés mediante una serie de medidas revolucionarias que anticipan ideas mejor desarrolladas en el siglo XVIII.

Los estados generales convocados en 1356 para hacer frente a la precaria situación del reino se erigen en cabeza pensante. Frente a una nobleza derrotada, los burgueses levantan la voz para imponer sus propios puntos de mira. Se exige un consejo real elegido por votación y la institución de una monarquía limitada por el parlamento. *"Un cambio total, una revisión profunda* —escribe José Calmette—, *una revolución capaz de modificar la estructura de la monarquía francesa y conducirla hacia fines insospechados, hacia un 1789 quizá prematuro en la evolución histórica de nuestro país"* [56].

Por desgracia para sus planes, Étienne Marcel se vio obligado a entrar en compromisos políticos con fuerzas antipáticas al gusto de los ciudadanos de París y como el delfín Carlos había heredado una cabeza de Capeto, supo maniobrar con gran habilidad y atrajo hacia su partido a casi toda la burguesía de la ciudad. Marcel abandonado por casi todos pagó con su cabeza la temeridad de su aventura política.

[56] Joseph Calmette, CHUTE ET RELÉVEMENT DE LA FRANCE, Hachette, 1945.

3. El reino de Carlos V

Fracasada la revolución y muerto su principal *factotum*, el delfín Carlos hizo su entrada en París y fue aclamado por el pueblo. Francia encontraba en la monarquía tradicional el sentido de su unidad.

En 1364 murió en Londres Juan el Bueno y Carlos subió al trono como Carlos V.

Su primera medida, una vez en el poder, fue restablecer el prestigio de la monarquía mediante un completo arreglo de cuentas con los invasores ingleses. Las derrotas sufridas por Francia y los posteriores arreglos diplomáticos habían dejado en manos del inglés gran parte del territorio de la antigua Galia, Calais, Guines, el Agenais, el Queroy, la Rouerge, la Gascogne, la Bigorre se añadían a la Guyena, Aunis y Saintonge que pertenecían al rey de Inglaterra por la herencia de los Plantagenet.

Esta enorme extensión del país en manos del enemigo servía de alimento a una guerra continua que un rey respetuoso de su oficio no podía tolerar. Carlos V fue el monarca que Francia necesitaba en ese momento crítico de su historia, pues a sus condiciones personales supo unir, con gran armonía, una excelente capacidad para elegir colaboradores que le permitieron, en un plazo discreto, librar de los ingleses gran parte de ese territorio.

Su gran instrumento militar fue el condestable Bertrand du Guesclin. Este ejemplar caballero fue también eminente estratega y aprovechó con sagacidad las derrotas de Crécy y Poitiers para dotar a Francia de un ejército moderno y que estuviera a la altura de su misión histórica.

La tarea fue llevada a buen término con ímpetu terrible y, a no ser por la muerte prematura del rey, los ingleses hubieran perdido la totalidad de sus posesiones

en Francia. La mala suerte de la nación quiso que Carlos V muriera joven. Como dejaba un hijo menor, se abrió un período de regencia que trajo al reino una decadencia tan profunda que sólo la milagrosa aparición de Santa Juana pudo sanar.

4. La regencia de los cuatro tíos

Carlos VI era niño cuando murió su padre en 1380. El consejo de regencia, conforme a las disposiciones dejadas por el difunto rey, fue ejercido por los tres hermanos de Carlos V y su cuñado. El primero de estos hermanos fue el duque de Anjou. Este príncipe, que durante el reinado de Carlos había sido un excelente segundo, se reveló en el consejo de regencia como un fastuoso feudal amigo de representaciones ostentosas y gran coleccionista de joyas ante los ojos de Dios. Usar los bienes del reino para edificar su propia grandeza fue el principal objetivo de su política.

El segundo de los tíos fue el duque de Berry, aficionado a las bellas artes y amigo de exaltar su corte con todos los ornatos de la más exquisita cortesía.

El tercero se llamó Felipe el Atrevido y fue duque de Borgoña. Casado con Margarita de Male había unido a su corona ducal los territorios de Flandes. Era una potestad política más poderosa que el mismo rey de Francia, y bastó que sus ambiciones se combinaran con las aspiraciones de la monarquía inglesa para que el pobre reino francés se viera envuelto en el abrazo de esta pinza inexorable que lo comprimía por ambos lados.

El cuarto de los tíos se llamó Luis de Bourbon y era hermano de la madre del joven monarca y uno de los representantes más poéticos de la aristocracia feudal en ese período particularmente ostentoso de su decadencia. Buscador infatigable de aventuras, casi nunca concurría a las reuniones del consejo de regencia.

El rey fallecido, Carlos V, en previsión de los inevitables choques entre las ambiciones de sus parientes, había dejado en los puestos claves del reino a un grupo

de hombres de su entera confianza. En lugar de Bertrand du Guesclin, muerto con anterioridad al rey, dejó su ejército bajo la dirección del condestable Olivier de Clisson. El sucesor no valía lo que el maestro, pero tenía excelentes condiciones. Sostenido por la autoridad de un monarca competente habría podido ser un instrumento útil al servicio de una buena política militar. La rivalidad entre los tíos y el egoísmo con que cada uno de ellos luchó por su propio engrandecimiento, hizo imposible cualquier intento serio de continuar exitosamente la guerra contra los ingleses.

5. Carlos VI

El sucesor de Carlos V fue toda su vida un niño. El extraño lema que tomó por divisa delata la vaga consistencia de su carácter: *Jamais*. Este enfático *Nunca* parecía el grito de una razón perdida en un sueño confuso. Casado con la insensata Isabel de Baviera, después de haber sido gobernado por los cuatro tíos, lo fue por su hermano Luis de Orleans. A pesar de sus desatinos, el pueblo de Francia lo amaba y sentía que el apego a la corona era la única seguridad de su futura liberación.

Carlos VI además de la blanda consistencia de su carácter estuvo expuesto a intermitentes ataques de locura que hicieron de su largo reinado un verdadero descenso a los infiernos de la vida pública francesa. Rivalidades entre las grandes casas de Francia, unión del duque de Borgoña con el rey de Inglaterra, luchas entre Armagnac y Borgoña, levantamientos populares en París, locuras de Isabel de Baviera y Luis de Orleans, intrigas, asesinatos, todo cuanto puede causar detrimento a la tarea de gobierno se dio con profusión durante ese lapso.

La muerte del tío Felipe de Borgoña, llamado el Atrevido, llevó al frente del ducado a su hijo Juan, cuyo apodo de Sin Miedo respondía a su audacia militar y a la fría resolución de sus decisiones políticas. Una fuerte rivalidad separó muy pronto a Juan Sin Miedo del hermano del rey, Felipe de Orleans. Ambos eran jóvenes, brillantes y temerarios y no tenían ningún reparo en lo-

grar sus propósitos por cualquier medio. Pero como el más resuelto e inescrupuloso de los dos fue Juan Sin Miedo, la sostenida rivalidad de ambas casas concluyó en el asesinato del duque de Orleans instigado por el de Borgoña.

Asesinar a un príncipe de la misma sangre no era cosa de poca monta. El escándalo tuvo enorme repercusión y no hubo francés que no se pronunciara en pro o en contra del asesino. Hasta un teólogo de la Universidad de París, Jean Petit, hizo una docta apología del crimen y defendió al duque de Borgoña ante una numerosa concurrencia. El público escuchó en silencio pero se abstuvo de pronunciar un juicio favorable a la elocuente defensa del charlatán. Borgoña dominaba París y tenía a su favor la universidad y la poderosa corporación de los matarifes, que durante un largo tiempo tuvieron la ciudad bajo el terror de sus cuchillos.

Durante el festín de esta sangrienta demagogia sobresalió el desollador Caboche, cuyo nombre es un remoto antecedente de las puebladas de fines del siglo XVIII. Caboche y los *cabochiens* actuaron con tanta energía y violencia que el mundo burgués cobró miedo pánico a los disturbios populares y entró en arreglo con los *armagnacs,* enemigos irreconciliables de los borgoñeses, para resistir el terror de los matarifes.

La entrada de Bernardo VII de Armagnac en París obliga a Juan Sin Miedo a pactar con los ingleses para recuperar, luego de sangrientos episodios, la atribulada capital del reino de Francia.

6. La casa de Lancaster

A la muerte de Eduardo III, Inglaterra cayó en una serie sucesiva de regencias y guerras civiles que le impidieron aprovechar con ventajas la caótica situación de Francia. La guerra llamada de *las Dos Rosas* decidió el triunfo de la casa de Lancaster sobre la de York. Enrique IV de Lancaster, el primero de la nueva dinastía, no vivió lo bastante para consolidar su fortuna y le sucedió en el

trono su hijo Felipe, que reinó con el nombre de Felipe V.

Este nuevo monarca reedita las condiciones temperamentales de Eduardo III. Como aquél es un realista y un voluntarioso y trata de unir las coronas de Inglaterra y Francia en una doble monarquía capaz de imponer su ley a todo el Occidente cristiano. Para la realización de esta empresa cuenta con los excelentes recursos de su reino, con la anarquía de Francia, con la locura de Carlos VI y con la colaboración activa de Juan Sin Miedo.

En la batalla de Azincourt, Enrique V inflije a la caballería francesa, comandada por Bernardo de Armagnac, una derrota tan cabal y completa como la que su antecesor, Eduardo III, consiguió en Crécy. El desastre de Azincourt (1415) marca un jalón de ignominia para la monarquía francesa.

No existe ninguna duda respecto a la traición del duque de Borgoña, definitivamente solidario de los intereses de la casa de Lancaster. El monarca francés, Carlos VI, estaba bajo la tutela del borgoñón y éste dejó a los extranjeros el campo libre para que hicieran su política de unificación de los dos reinos. El delfín de Francia, el futuro Carlos VII, está amenazado en su trono por la debilidad de su padre, la extraña conducta de su madre y la confabulación de su pariente Juan Sin Miedo con el rey de Inglaterra.

Una entrevista con Juan Sin Miedo se concerta en Montereau en 1419. El delfín y el poderoso duque se encuentran sobre un puente con apenas un séquito de caballeros cada uno. No se sabe en qué momento la conversación entre los príncipes subió de tono, pero, de repente, uno de los pedisecuos del delfín, el caballero Tanguy du Chatel, le partió a cabeza de un hachazo a Juan Sin Miedo.

El asesinato del borgoñón eliminó a un adversario terrible de la buena fortuna del joven príncipe, pero no aclaró el panorama político del país. La casa de Borgoña consolidó su amistad con Inglaterra y el sucesor de Juan Sin Miedo, Felipe el Bueno, trató de vengar la muerte de su padre desconociendo los derechos del delfín al tro-

no de Francia. El desestimado delfín Carlos se hundió cada vez más en el abismo de su decepción y de sus dudas. Isabel de Baviera había sembrado en su corazón la sospecha de su bastardía. Refugiado en Bourges y rodeado de infidentes perdió toda confianza en su destino a pesar de que muchos franceses creían todavía en él.

7. Juana de Arco

Mucho se ha escrito en Francia y fuera de ella sobre el extraño destino de esta muchacha. Tanto los escritores convencidos de su inspiración divina como los que desdeñan una explicación sobrenatural de su mensaje han encontrado muchos obstáculos para descifrar su enigma. La existencia de un minucioso legajo, llevado con todas las cautelas posibles por el tribunal de la Inquisición, nos coloca frente a las declaraciones de la propia acusada. Juana sostuvo siempre la divina procedencia de sus voces que la condujeron hasta el delfín de Bourges para reconquistar Orleans y coronarlo posteriormente en la catedral de Reims. Éstos fueron los objetivos precisos de su misión. Su posterior permanencia en el ejército del rey hasta su captura por un borgoñón y su entrega al enemigo de Francia para ser juzgada por hereje bajo la dirección del obispo Cauchon, son las secuencias de un holocausto llevado hasta su culminación perfecta. La hoguera en Rouen, la revisión del proceso en 1457 y su beatificación algunos siglos después, trazan los hitos de su tremendo itinerario.

Juana nació en la aldea de Donremy entre la Champaña y la Lorena. Ambas regiones se adjudican la nacionalidad de la doncella y minuciosas discusiones han tratado de probar una u otra hipótesis. El año 1412 parece la fecha más probable de ese acontecimiento. Era hija de Jean Darc —la forma D'Arc es de uso posterior— y de su legítima mujer Isabel Romée. Los padres eran campesinos libres y dueños de un predio, no muy grande, donde pacían algunos animales de su propiedad. La situación económica de la familia era buena y Juana recuerda, ante sus jueces, que siempre ayudó a su madre en sus quehaceres domésticos. No surge de sus confesiones que hubiera realizado las tareas de una pastora como quiere cierta leyenda.

Indudablemente su vocación no nació de la nada. Existía en Francia un rumor popular de que el país habría de ser salvado por una doncella de la marca de Lorena. No es difícil que Juana haya escuchado en boca de sus paisanos esta profecía. Sus declaraciones no sugieren que tales cuentos la hayan impresionado demasiado.

De natural fuerte, no hay en el temperamento de Juana nada que haga pensar en una hipersensible arrebatada por la imaginación. Siempre manifestó un excelente sentido práctico y, a no ser por las voces de San Miguel Arcángel, Santa Catalina y Santa Genoveva, que dijo siempre haber escuchado, los buscadores de problemas psíquicos no tendrían ningún motivo para ubicar sus lucubraciones.

La Iglesia nunca aceptó a los iluminados sin beneficio de inventario. En el caso de Juana examinó todos los datos del proceso con los recaudos más solícitos y no halló en las declaraciones de la doncella nada contrario de la doctrina tradicional. Las voces le habían mandado al delfín para devolverle la fe en su legitimidad y en su destino, liberar la sitiada ciudad de Orleans y coronar a Carlos VII en Reims. Todos estos actos fueron cabalmente cumplidos sin que esas mismas voces revelaran nada acerca del destino ulterior de la doncella.

Sin lugar a dudas fue como la alondra, el ave inocente que en la mañana clara de Francia canta al amanecer. Asediada por las ambiciones, el odio, la cobardía y los opíparos acomodos de los hombres, fue la víctima inmaculada que dio su sangre por los pecados de Francia. Su cuerpo de muchacha limpia fue consumido por las llamas y sus cenizas arrojadas al río para que no la hicieran objeto de un culto supersticioso, pero todo fue inútil: el ejemplo de su sacrificio tuvo el carácter de una presencia sobrenatural y heroica. Los franceses ya no podían detenerse hasta no dar un remate triunfal a la epopeya iniciada por Juana.

Un resumen humano, natural y al mismo tiempo abierto a la influencia imponderable de Dios, pone Anouilh en la boca del inglés Warwick cuando le hace decir respecto a la acción de Juana sobre el alma de los franceses:

"Evidentemente, en la realidad, las cosas no han pasado así. Hubo un consejo y se discutió largamente el pro y el contra y se decidió finalmente servirse de Juana como de una suerte de porta bandera para responder al deseo popular. Una gentil mascotita, en una palabra, hecha para seducir a los simples y hacerlos matar. Nosotros podíamos dar, antes de cada ataque, triple ración de gin a nuestros soldados pero no les hacía el menor efecto. Y comenzamos a ser batidos, desde ese día, contra todas las reglas de la estrategia. Se ha dicho que no hubo milagro de Juana, que alrededor de Orleans nuestra red de bastillas aisladas era absurda y que bastaba atacarlas, como decidió hacerlo el estado mayor Armagnac. Eso es falso. Sir John Talbot no era un imbécil y conocía su oficio. Lo ha probado antes de este desgraciado asunto y también después. Su red defensiva era teóricamente inatacable. No, lo que realmente ha sucedido –tengamos la elegancia de aceptarlo– es lo imponderable. Dios, si vos queréis señor obispo, eso que los estados mayores no prevén jamás... Es esa pequeña alondra que canta en el cielo de Francia, por encima de la cabeza de su infantería... Personalmente, monseñor, amo mucho a Francia. No me consolaría si la perdiéramos... Esas dos notas claras, ese canto gozoso y absurdo de una pequeña alondra inmóvil en el sol mientras tiran sobre ella, eso es todo".

Los ejércitos que combatían de un lado y de otro en los campos de Francia podían hacerlo conforme a los últimos recursos de una estrategia que había abandonado para siempre el criterio lúdico de las guerras medievales, pero el espíritu del pueblo estaba todavía muy cerca de las fuentes cristianas para desechar el socorro sobrenatural de la fe de Juana. Su aparición en el teatro de la guerra cambió radicalmente la suerte de las armas. Los ingleses comenzaron a retroceder y los franceses a ganar terreno.

Ni las intrigas del condestable de Francia, celoso de los éxitos de la doncella, ni las vacilaciones del rey pudieron otra cosa que retardar el éxito de sus propias armas y hacer posible el holocausto de Juana. Si viva valía un ejército, una vez muerta cubrió con su leyenda el cielo de su patria e hizo imposible la permanencia de los ingleses en suelo francés.

8. El reino de Carlos VII

Pese a los titubeos de sus primeros pasos en el gobierno, Carlos VII fue madurando poco a poco. El curso de los años lo libró por la muerte de algunos malos consejeros. Al entrar en la plenitud de sus recursos intelectuales se convirtió en un político hábil y en un rey con indudables aptitudes para hacer prosperar el gobierno.

El primer resultado obtenido, luego de la muerte de Juana, fue la reconciliación con la casa de Borgoña. Con esta paz entre las primeras potencias de Francia, los ingleses perdieron su mejor aliado.

El tratado de Arras, firmado en 1435, consolidó esta primera alianza y Francia y Borgoña decidieron olvidar los viejos pleitos de sangre para iniciar una era de paz bajo el auspicio de la amistad recobrada. París, tanto tiempo convulsionado bajo la influencia del duque de Borgoña, vuelve a la corona francesa harto de motines, crímenes y sediciones, con el deseo de prosperar bajo la dirección del rey tradicional.

La monarquía consolidó su autoridad adoptando algunas reformas, especialmente de carácter financiero, para procurarse los recursos que precisaba para atender los gastos de la guerra de la reconquista y la posterior consolidación del reino. Los nuevos ejércitos imponían erogaciones imposibles de solventar con los recursos patrimoniales del rey. Carlos VII creó un impuesto regular y varios extraordinarios con el propósito de alimentar el tesoro real, cuya administración fue entregada a cuatro tesoreros extraídos del estamento burgués. Éstos impusieron un sentido de la economía muy diferente al que

era usual. Una tupida red de perceptores de impuestos colaboraba con los tesoreros y hacía efectiva la entrada del dinero en las arcas reales.

A las ordenanzas para consolidar las reformas financieras siguió una serie de medidas tendientes a la reorganización técnica del ejército. Se reprimió los abusos de las bandas armadas mediante la creación de varias compañías a caballo y grupos de infantería parroquiales armados de arcos y ballestas. Se modernizó la artillería con la incorporación de culebrinas, serpentinas y bombardas en tal cantidad y con tanta eficiencia que desde ese momento los castillos fortificados dejaron de ser reductos inexpugnables y la nobleza díscola perdió con ellos el principal motivo de sus discordias.

La administración sigue el ritmo de estos progresos y se puede afirmar que durante el reinado de Carlos VII se consolidó el cuadro de una estructura administrativa que el tiempo perfeccionará sin modificarla en sus líneas más importantes. El consejo de la corona, los parlamentos, las cámaras de cuentas y una red de oficiales del rey se extienden por las provincias francesas y reemplazan a los antiguos poderes feudales en muchas de sus actividades. Los antiguos señores mantienen cargos honoríficos y cumplen funciones cada día menos indispensables. Esta revolución administrativa prepara poco a poco el advenimiento de la burguesía a los puestos claves de la corona y liga la suerte de esta clase social a la consolidación de la monarquía centralizada.

Carlos VII murió en agosto de 1461 y le sucedió en el trono su hijo Luis, número once de su nombre. El nuevo rey había de llevar el proceso centralizador iniciado por su padre a su completo acabamiento.

9. El reino de Luis XI

Este celoso guardián del orden monárquico comenzó su carrera política en franca rebelión contra su padre. Lo consumía la impaciencia para tomar en sus manos las riendas del poder y no halló mejor medio que aliarse

con el enemigo tradicional de la casa de Francia, el Borgoñón, para satisfacer sus estériles apuros. Cuando murió el rey se encontraba en la corte de Borgoña y bajo la ostentosa protección del duque Felipe el Bueno hizo su entrada en París.

El cotejo entre el atuendo simple de Luis y el boato aparatoso de Felipe hacía pensar en un retorno a la primacía de Borgoña. Pero las apariencias engañan; y este primer veredicto de la opinión pública en favor de Felipe había de sufrir un rotundo revés en cuanto se advirtiera el valor escondido detrás de la aparente sencillez de este gran simulador que fue Luis XI.

Su primera aparición en público como candidato al trono es un modelo de modestia. Se trata de hacer creer al Borgoñón que el pobre infeliz que asume la corona será dúctil arcilla en las manos del poderoso duque. El sacro en la catedral de Reims fue cuidadosamente preparado para corroborar esta aparente dependencia. El rey que consolidará definitivamente la monarquía francesa y dará sus más rotundos golpes al poder feudal entró en la plena posesión de sus bienes bajo la ingrata apariencia de un pobre sobrino agradecido.

"Hasta ayer me tenía por el hijo del rey más pobre que nunca existió. Desde mi infancia hasta el día de hoy, no he tenido más que sufrimientos y tribulaciones..., en mendicidad mi mujer y yo, sin casa propia ni bienes con qué sostenernos, fuimos hospedados por la gracia y caridad de los tíos por el lapso de cinco años" [57].

Este simulador, de apariencia burguesa, era también un desconfiado. La mayor parte de su tarea como gobernante la realizó personalmente y tratando todos los asuntos del reino mano a mano con sus colaboradores. Conocemos los nombres de Tristan Lermite, Olivier Le Dain y Jean de Lude. Ninguno de ellos con relieve suficiente para reemplazar en ninguna tarea la compleja y multiforme personalidad de Luis. Felipe de Commynes fue, quizá, el hombre que mejor lo conoció y gracias a su

[57] Joseph Calmette, LE GRAND RÉGNE DE LOUIS XI, Hachette, 1938, pág. 9.

pluma tenemos un retrato de primera mano de este político sutil, hecho a propósito para inspirar las páginas mejores de un Maquiavelo.

Luis XI, pese a su fama de hipócrita perfectamente merecida, comenzó su gobierno bajo el impulso de una excesiva prisa por modificar, en poco tiempo, el aparato estatal de Carlos VII. Esta premura lo llevó a chocar muy pronto con intereses larga y parcialmente consolidados y trajo por consecuencia una reacción de la nobleza que puso su reinado a un paso de hundirse en la anarquía.

Por suerte el rey no carecía de aptitud para la guerra y, como estaba bien dotado para las argucias de la diplomacia, pronto enredó a sus adversarios en una telaraña de intrigas que le permitió salir bien de la empresa.

Los nobles jugaron su partida con el descuido de siempre y en una atmósfera de propósitos y ambiciones mal concertadas. Luis XI apoyado por la burguesía parisiense y las fuerzas de las milicias ciudadanas jugó sus puestas con pericia y coherencia superiores.

En su política exterior enfrentó dos enemigos notables: al rey de Inglaterra Eduardo IV, dispuesto a reiniciar la guerra de los Cien Años y a Carlos el Temerario, hijo de Felipe el Bueno de Borgoña, unido a la familia real inglesa por su casamiento con Margarita de York. Ambos peligros fueron superados por el rey de Francia luego de muchas peripecias y riesgos que la excelente pluma de Commynes narra con lujo de detalles.

El triunfo final sobre la casa de Borgoña, una política de familia llevada con toda inteligencia en interés de la corona, una política administrativa y financiera que restableció la economía del reino de Francia y una lucha constantemente exitosa contra los poderes feudales, dieron a Luis XI un poder que ningún rey anterior logró con tanta eficacia.

El aumento de la natalidad en la campaña, el orden establecido por las tropas reales, animaron el espíritu de empresa y activaron a los ahorristas para levantar la situación del reino. El florecimiento económico aumentó las

entradas del tesoro y dio al rey una fuerza supletoria que venía a coronar sus éxitos políticos y militares.

La declinación del feudalismo fue definitiva; en el futuro habrá nuevas revueltas contra la monarquía centralizadora, pero ninguna de ellas pondrá en peligro el paulatino fortalecimiento del poder absoluto, por el contrario lo harán cada día más firme y siempre en las líneas trazadas por Luis XI.

10. Felipe de Commynes

Quizá no sea desacertado, para tener una imagen de esta última etapa del siglo XV francés, hacer la semblanza de este cronista de Luis XI que supo observar con tanta sagacidad la actuación del rey en su gobierno.

Commynes nació aproximadamente en el año 1446 y comenzó su carrera en la corte de Borgoña. El rey de Francia lo conoció como uno de los allegados a Carlos el Temerario durante la época que estuvo cautivo en la corte del duque. Felipe de Commynes tuvo una feliz intervención en su favor y desde ese momento conquistó la amistad de Luis y tuvo la oportunidad de vivir muchos años a su lado y asistir a los principales acontecimientos de su reinado.

Muerte Luis XI en 1483, Felipe de Commynes, que pasó unos meses de prisión por orden de Carlos VIII, se retira a su castillo de Dreux y comienza la redacción de sus memorias, una de las obras maestras del siglo XV francés según la autorizada opinión de M. Lucien Foulet[58].

En un prólogo dedicado a monseñor el arzobispo de Vienne, Commynes reconoce haber iniciado su trabajo sobre los hechos vistos y conocidos del rey Luis XI bajo la instigación de dicho prelado. Destaca que de la juventud y primeros pasos del rey sólo tiene conocimiento de oídas y no por haberlo visto personalmente. Recién en

58 Bédier et Hazard, LITTÉRATURE FRANÇAISE, T. I.

1472 entró al servicio de Luis después de su actuación en el famoso asunto de Peronne, cuando el rey de Francia estuvo como prisionero de Carlos el Temerario. Commynes allanó en parte los obstáculos que separaban al rey del poderoso duque de Borgoña y obró de tal manera que Luis XI le quedó agradecido y trató de atraerlo a su corte.

Commynes era un realista cabal y no se hacía ilusiones respecto a las virtudes de los príncipes. Reconocía los muchos defectos que afeaban la personalidad de Luis pero admitía que de todos los príncipes por él conocidos, era el mejor. Dejó a su señor natural con riesgo de incurrir en su venganza y entró al servicio del rey de Francia. Luis, para compensarlo de la pérdida de sus posesiones en Borgoña, le dio el señorío de Argenton. Con este nombre lo conocerían sus coetáneos desde ese momento.

La característica principal del arte de Commynes es su realismo sin ilusiones. Veía las cosas como eran y no se complacía en disfrazar los hechos para beneficiar su veta hereditaria de idealismo caballeresco.

Observador desprejuiciado de los lances guerreros, admite la parte de suerte que entra como factor decisivo en el juego de las batallas y al mismo tiempo anota el escaso valor militar de los jinetes envueltos en sus pesadas armaduras y la eficacia de los arqueros a pie. Las batallas deben ganarse, pero suele ser más importante una buena negociación diplomática después del triunfo de una causa.

La capacidad para emitir un juicio frío le permitió pasarse del duque de Borgoña al rey de Francia. Había visto en Luis al más hábil de los dos y al que llevaba la política que ofrecía un porvenir. Carlos el Temerario, con toda la audacia y la violencia de su temperamento, era hombre de otra época. Con él corría la suerte de quedar detenido en un anacronismo político. Observación penetrante y clara demostración de una inteligencia lúcida frente a los hechos.

Capítulo XIII: *La Inglaterra de los siglos XIV y XV*

1. Las consecuencias de la guerra en Inglaterra

Los libros de historia hacen de la guerra de los Cien Años una narración casi exclusivamente militar donde destacan los dos temperamentos y los dos criterios de los ejércitos en lucha. Se habla del anacronismo de las cabalgatas caballerescas francesas, de los arqueros de Gales y de las resonantes victorias de Crécy, Poitiers y Azincourt. Asistimos al conato de restablecimiento francés durante el reinado de Carlos V y seguimos la victoriosa trayectoria de Bertrand du Guesclin. El eclipse de la monarquía francesa se reproduce con el advenimiento al trono de Carlos VI y luego viene la mística aurora de Santa Juana. En verdad la guerra de los Cien Años duró casi ciento cincuenta y a lo largo de este considerable lapso Inglaterra y Francia perdieron para siempre su antigua fisonomía medieval y se convirtieron en sendos estados nacionales totalmente equipados con criterios modernos.

La época moderna, con su concepción racionalista del Estado, no nació del mundo medieval sin un prolongado esfuerzo preparatorio, donde el espíritu feudal y los usos de la civilización cristiana libran encarnizada batalla contra el carácter de la nueva mentalidad.

Los siglos catorce y quince asisten al desarrollo de este conflicto y se puede afirmar que los criterios modernos se van imponiendo al compás de los acontecimientos sin que exista una conciencia clara de la profundidad de los cambios provocados.

La guerra de los Cien Años es para Inglaterra la ocasión de reconocer su propia fisonomía nacional y lograr,

en tensa confrontación con Francia, su independencia cultural y lingüística.

Idiomáticamente, la Inglaterra de los comienzos del siglo catorce es francesa en sus estamentos cultivados, tanto nobles como burgueses, mientras los paisanos más rudos hablan dialectos anglosajones. Al terminar el siglo XV el idioma inglés se ha convertido en lengua nacional gracias al aporte de los dialectos germánicos de uso popular y la sintaxis más simple y práctica del francés. Piers Plowman ha escrito sus poemas nacionales, Chaucer sus cuentos de Canterbury y John Wycliffe ha iniciado la traducción de la Biblia a la lengua de sus feligreses.

La relación levantisca de los barones ingleses con los monarcas depende, en gran parte, de los fracasos o éxitos de la guerra llevada sobre el continente, y la futura fuerza del parlamento inglés se afianza con el triunfo de cada uno de estos levantamientos.

El asesinato de Eduardo II en 1327 fue posible, indirectamente, porque su mujer Isabel de Francia se acostumbró a gobernar Inglaterra sin el concurso de su marido, permanentemente ocupado en la contienda con Francia. La substitución de la casa de York por la de Lancaster se debe a una intervención del parlamento de los barones, quienes consideraban al rey indigno de llevar la corona por sus fracasos en la guerra de Francia En verdad la corona inglesa se mantuvo siempre en la oscuridad de un dudoso principio sucesorio. Este principio no fue puesto en tela de juicio hasta la última dinastía del siglo XV, la de Tudor. Esta casa, a pesar de sus escasos títulos, rindió culto a la legitimidad apelando a sus discutibles antecedentes genealógicos.

Inglaterra fue una monarquía y lo seguirá siendo, pero la preponderancia del parlamento es hecho decisivo que marcará la historia de este país con rasgos propios. Las continuas ausencias de los reyes, el carácter poco claro de los usos sucesorios, colaboraron para que muchas prerrogativas fueran tomadas por el parlamento.

La transformación del parlamento en el poder indiscutido del reino fue obra de gestión lenta pero continua. Al modesto *Consejo de la Corona*, compuesto por grupos

poco numerosos, sucedió una asamblea donde tomaron asiento los barones y los representantes de la pequeña nobleza y la alta burguesía. El clero también tuvo representación, pero fue poco numerosa porque las cuestiones eclesiásticas se dirimían en el seno de la jerarquía episcopal y sin injerencia ninguna de las autoridades civiles. Esta situación dio al parlamento inglés un carácter exclusivamente laico.

Los barones eran los grandes señores feudales y traían al parlamento la representación de sus territorios. Los burgueses representaban el comercio y la pequeña nobleza, caballeros y escuderos, *squires*, venían en nombre de los condados y de los propietarios libres de dominios poco extensos.

No se sabe en qué momento ni por qué causas los barones comenzaron a separarse de los otros miembros y constituyeron la Cámara de los Lores, mientras los restantes parlamentarios formaban la Cámara de los Comunes.

Si se observa la constitución del parlamento inglés, se verá en él la representación de todos los hombres libres de Inglaterra. La costumbre de juntarse para solucionar los problemas del reino convirtió a esta asamblea en una auténtica manifestación política de la nación y en ella los ingleses tomaron conciencia de su unidad y de su fuerza.

Las condiciones para el desarrollo de la institución parlamentaria se vieron favorecidas por la geografía de Inglaterra y su carácter insular. País pequeño y llano, no había grandes obstáculos para convocar a todos los representantes de la población y como el mar los defendió, durante siglos, de cualquier agresión exterior, no estaba expuesto al ataque de los enemigos y por lo tanto no tuvieron la necesidad vital de una cabeza única para evitar los contratiempos de lograr un acuerdo inmediato.

La guerra de los Cien Años auspiciará en Francia el camino del absolutismo y en Inglaterra el gobierno parlamentario. Dos efectos diferentes provocados por una misma causa en situaciones territoriales diversas.

El carácter continental de la guerra impidió a Inglaterra encerrarse en su insularidad y la mantuvo en permanente contacto con el resto de Europa recibiendo

la influencia de todos los movimientos culturales de la época.

Pese a su política continental, herencia dinástica de los Plantagenet, Inglaterra había pensado siempre en extender su dominio a los otros países de las Islas Británicas: Escocia e Irlanda, pero todos sus intentos habían fracasado y no pasaron de un frágil proyecto acariciado entre dos aventuras sobre el territorio francés.

2. Las clases sociales

La conquista de Inglaterra por los normandos proveyó al reino de una nobleza feudal de lengua y costumbres francesas. La permanencia en el territorio y el contacto con los antiguos habitantes del lugar trajo cambios que pronto modificaron la fisonomía social de Inglaterra y provocaron el advenimiento de nuevas clases cuya influencia en la política no tardó en hacerse sentir.

La primera característica de la constitución efectiva de este reino es que no conoció la diferencia entre nobles y no nobles. El estatuto social inglés dividía a la población entre hombres libres y no libres. Los siervos desaparecían casi por completo a lo largo del siglo XIII y la diferencia entre los hombres libres dependería más de la fortuna que del nacimiento. Barones, caballeros, escuderos, burgueses o paisanos libres no tenían un estatuto jurídico diferente y la posición que cada uno ocupaba en los asuntos del reino estaba en función de la situación económica.

Los barones fueron relativamente pocos y como formaron parte del séquito del duque de Normandía no tuvieron una independencia feudal que configurase, como en ciertos territorios del Continente, un damero de señoríos con lazos de vasallajes tan endebles o complicados en su sumisión a la corona, que hacía falta una labor diplomática de largo aliento o una guerra victoriosa para reducirlos a la unidad. La corona inglesa no tuvo ese problema, pero pronto había de conocer otros que pusieron límites a su imperio y permitieron la formación de un

poder parlamentario decisivo para la conducción de la política inglesa.

Los barones normandos, por disposición del rey conquistador, carecieron de plazas fuertes y no pudieron satisfacer entre ellos su inclinación a las contiendas guerreras. El espíritu de aventura halló su válvula de escape en la guerra de los Cien Años y los más osados pasaban a Francia para hacerse un nombre en los campos de batalla. Los que permanecieron en el país se dedicaron a cultivar sus tierras y a atender las faenas parlamentarias. Muchos nobles, para no tener que abandonar sus terrenos tan prolijamente cuidados, eludieron ser armados caballeros porque esta ceremonia imponía como corolario el servicio de las armas, las cruzadas o las guerras continentales y por ende el descuido de los intereses inmediatos. Prefirieron por todo título la distinción de escuderos, *squires*.

Estos nobles que no hacen la guerra y que tienen intereses inmediatos en su país son llevados, por la sobrevivencia de las viejas instituciones anglosajonas, a encontrar un campo de actividades que pudieran ser calificadas de políticas o por lo menos de administrativas en las diversas cortes de los condados. Este constante contacto con la realidad social y política del reino tendrá por consecuencia la actividad administrativa de la nobleza local. La creación de nuevas cargas les dará nuevas oportunidades de servir.

Corners y *Justices of Peace* serán funciones de la pequeña nobleza junto con la representación del condado en el parlamento. La nobleza inglesa no vivirá aislada en sus casas de campo y tratará de adquirir moradas en la ciudad, para participar de las ventajas económicas que brindan los centros urbanos[59].

Estas condiciones particulares de la vida noble en Inglaterra la hace solidaria de la evolución del mundo burgués. Mientras la nobleza francesa fue siempre fiel al espíritu feudal o por lo menos militar de sus orígenes,

59 Robert Fawtier, *Les îles britanniques*, HISTOIRE UNIVERSELLE, París, La Pléiade, Gallimard, 1957, T. II, pág. 1234.

la inglesa se abrió al comercio y a los grandes negocios que en otros países fueron del resorte de la burguesía.

La agricultura y la cría del ganado lanar fueron ocupaciones favoritas de los *gentlemen farmers*, proveedores de las tejedurías de Flandes hasta la época en que se les ocurrió montar sus propias hilanderías.

El estamento burgués se consolida durante la Edad Media y puebla las ciudades nacidas en torno a las ferias o a los destacamentos militares construidos por los reyes. Muchos de estos burgueses conservan, como los nobles, una propiedad agrícola y participan de las actividades del comerciante y el agricultor.

La paz asegurada por la posición insular del territorio, la existencia de numerosos ríos que facilitan el tránsito de las mercaderías, la ausencia de grandes señoríos con sus derechos de peaje y otras imposiciones facilitaron el desarrollo del espíritu comercial y dieron gran vigor a este estamento de hombres libres.

Muy pronto el reino de Inglaterra contó con una marina que facilitó el paso de sus productos al continente y desarrolló la vocación naval de los ingleses, causa de su grandeza comercial y de la futura expansión imperial del reino.

El comercio inglés se detuvo durante un tiempo en una etapa rudimentaria de entrecambios bastante precarios, pero —los judíos mediante— pronto se pasó a un sistema de incrementación comercial gracias a la implantación del capitalismo. Los judíos eran protegidos por los reyes ingleses y gozaron durante la Edad Media de un estatuto particular. Sus fortunas, edificadas sobre préstamos a interés de tipo usurario, muy pronto se lanzaron a aventuras financieras de gran envergadura.

Las lanas inglesas fueron manufacturadas en las hilanderías flamencas y sufrían sus últimas transformaciones en las manos de los obreros italianos donde se convertían en tejidos de lujo.

Más tarde los mercaderes italianos llegaron hasta las Islas Británicas para ahorrarse el paso por los diversos intermediarios y reemplazaron a los capitalistas judíos en este primer momento de la economía comercial inglesa.

Durante los siglos XIV y XV los italianos eran dueños del comercio inglés. Esta preponderancia fue facilitada por la expulsión de los judíos en 1290. Muy pronto los ingleses iban a manifestar condiciones incomparables para el comercio, pero en estos años finales de la Edad Media estaban muy lejos de haber logrado la hegemonía que tendrían algunos siglos más tarde.

La burguesía inglesa fue favorecida por la guerra de los Cien Años; y aunque las vicisitudes de los lances bélicos entorpecieron el comercio regular de las lanas, la posesión del puerto de Calais por las fuerzas del rey de Inglaterra corrigió en parte las fluctuaciones de la suerte de las armas y los comerciantes de la isla pudieron proveer de materia prima a las hilanderías flamencas.

La Edad Media inglesa no ha sido estudiada con la minuciosidad que merece y el estamento menos favorecido por la curiosidad de los historiadores es, sin lugar a dudas, el campesino. Se tiene la impresión de un paulatino mejoramiento en sus condiciones económicas, como consecuencia de la dedicación a las tareas agrícolas de la pequeña y la gran nobleza. La tierra donde el propietario asienta su residencia está mejor cultivada y esta situación redunda en beneficio de todos sus habitantes. La peste negra con su terrible descenso demográfico encareció la mano de obra rural, pero esta ventaja inmediata recibida por los campesinos aumentó el costo de los productos agrícolas y provocó la protesta airada de los habitantes de las ciudades. El rey y el parlamento para evitar los altos precios adquiridos por los artículos de primera necesidad bajaron los salarios de los trabajadores rurales. Esta medida provocó la revuelta paisana de fines del siglo XIV y trajo como consecuencia su aplastamiento implacable por las tropas reclutadas entre los hombres libres.

Muchos campesinos perdieron pronto su condición de siervos de la gleba y se formó una clase media paisana, los *yeomen*, cuya situación económica en los siglos XIV y XV era mejor que la de sus iguales del continente.

"En una palabra, la pequeña nobleza y en general la nobleza, la burguesía, los mercaderes y los paisanos no

han formado verdaderas castas. Tomaron y conservaron la costumbre de vivir juntos y siempre estuvieron congregados por la sobrevivencia de antiguas instituciones comunitarias, heredadas de las costumbres sajonas. Todos, de manera directa o indirecta, participaron en los gobiernos locales o en el gobierno central" [60].

Faltaría decir algo sobre el clero para tener un panorama completo de las clases sociales al fin de la Edad Media. La Iglesia de Inglaterra poseía grandes extensiones de terreno y se mantuvo un poco al margen de la vida política del país. Fiel a la Iglesia de Roma no conoció herejías e ignoró santamente los beneficios de la Inquisición con todas sus consecuencias. En contradicción con esto, el clero sufrió una notable baja en el nivel de sus estudios teológicos y como el papado tenía por costumbre nombrar italianos para los altos cargos eclesiásticos ingleses, la gente se acostumbró a considerar a la Iglesia como a una organización dependiente de un príncipe extranjero. Esta política pontificia fue nefasta porque apartó a los nobles de la jerarquía y con ello preparó el clima para la ruptura con Roma. El siglo XVI cosechará todos estos errores cuando Enrique VIII, mal aconsejado por una comandita de hombres de presa, rompa con el papa y cierre la Iglesia de Inglaterra en la circunscripción de la corona.

La marginación política del clero es ratificada por su condición jurídica. Los miembros de la Iglesia son juzgados de acuerdo con el derecho canónico y no por las leyes comunes a los otros ingleses. Esta costumbre los extraña del país y cuando John Wycliffe lleve su campaña contra la Iglesia Romana hallará oídos bien dispuestos para escuchar sus prédicas y aumentar el número de los resquemores contra el pontificado. No importa que la tradición católica en Inglaterra sea sólida y esté bien arraigada: el traslado del papado a la ciudad francesa de Avignon terminará por convencer a los ingleses de la sospechosa parcialidad de la suprema jerarquía eclesiástica.

60 Ibídem, pág. 1246.

3. La lengua inglesa

Los normandos introdujeron el francés como lengua oficial de la corona y la nobleza. En el siglo XIII la lengua francesa es enseñada en todas las escuelas junto con el latín, pero los antiguos dialectos anglosajones subsisten y resisten en el fondo de las poblaciones.

El siglo XIV vio renacer el viejo idioma nacional convocado por la fuerte personalidad de un gran poeta, William Langland, que según la opinión de Christopher Dawson fue el más inglés de los poetas católicos y el más católico de los poetas ingleses.

Langland y Chaucer son los escritores más representativos del siglo. Chaucer en su formación cultural afrancesada expresa las ideas de la alta sociedad inglesa. Sus cuentos de Canterbury son la mirada humorística que un caballero de su tiempo echa sobre las costumbres y los dichos de la gente común de Inglaterra. Langland es inglés en lo más profundo de su inspiración. No debe nada a la poesía francesa y remonta sus antecedentes a la vieja lírica nórdica y a los poetas cristianos anteriores a la conquista normanda.

Fue un clérigo capacitado para ayudar al sacerdote en sus misas y con alguna parca licencia para orar en los velatorios y mascullar salmodias en algún entierro de poca monta. Vivía miserablemente con su mujer y su hija de las dádivas obtenidas en estos humildes menesteres litúrgicos. La VISIÓN DE PIERS PLOWMAN, Pedro el Labrador, es como el TESTAMENTO, de Villon, un testimonio particularmente patético de los sufrimientos del pobre. Langland une al realismo de las descripciones las esperanzas religiosas de un creyente confiado en la providencia y a la espera de un renacimiento cristiano. Cree en el advenimiento de un mundo renovado por la fe de Cristo y lo reclama en acentos conmovedores por su autenticidad.

La traducción inglesa de la BIBLIA va a fijar la prosa y acostumbrará a este pueblo a una lectura permanente del libro santo. El francés ayudó con su sintaxis a fijar los cánones de la prosa inglesa, pero el idioma, en sus

raíces más profundas, se mantuvo fiel a los orígenes germanos.

4. De la Guerra de las Dos Rosas hasta el advenimiento de la casa Tudor

El conflicto entre las casas de York y Lancaster a partir de la segunda mitad del siglo XV se llamó, poéticamente, la Guerra de las Dos Rosas. Aunque como todas las guerras civiles fue sórdida y enconosa, los caudillos de ambas facciones tomaron como símbolos sendas rosas: una encarnada para los Lancaster y otra blanca para los de York.

La guerra fue larga y la suerte de los combatientes varió en muchas oportunidades. Para no entrar en detalles cuya descripción llevaría mucho tiempo, diremos que tuvo tres momentos decisivos.

En el primero, la casa de York, representada por Eduardo IV, conquista el trono inglés gracias a la batalla victoriosa de Towton. Eduardo IV ciñe la corona pero comete el error de casarse con Isabel de Woodwille sin tomar en cuenta los intereses dinásticos. Los nobles que lo apoyaban le retiran su respaldo y lo obligan a dejar el trono y refugiarse en Borgoña.

En Francia levantó un nuevo ejército y desembarcó en su país con el propósito de reconquistar el trono. Luego de algunas confusas aventuras bélicas derrotó a sus enemigos por completo y pudo ocupar su antiguo palacio real. Con esta campaña se cierra la segunda fase de la Guerra de las Dos Rosas.

Desde 1471 hasta 1483 Eduardo IV gobernó en paz y con pocas intromisiones del parlamento. Desgraciadamente no fue capaz de controlar su temperamento y, entregado a una vida de excesos, murió antes de cumplir los cuarenta años. Dejó como herederos a sus dos hijos pequeños, Eduardo y Ricardo, el mayor de los cuales no tenía más de tres años.

La minoridad de estos niños abre el tercero y último capítulo de la guerra. En él se enfrentarán el tutor de los menores, Ricardo de Gloucester, con Enrique de Tudor,

representante de los Lancaster y aspirante al trono de Inglaterra a través de una discutida parentela con el linaje real.

Ricardo de Gloucester, hermano del fallecido Eduardo IV, se apoderó del trono luego de haber asesinado a sus dos sobrinos en la Torre de Londres. Este crimen horrendo y la fuerza desesperada que puso para retener la corona han hecho de Ricardo III una figura para el drama.

El último acto de la tragedia sucede en 1485 cuando Enrique de Tudor, con cuatro mil soldados reunidos en Francia y pagados con dinero francés, hace una segunda tentativa para ocupar el trono inglés.

La batalla de Bosworth fue el encuentro definitivo entre las dos casas en litigio. En sus comienzos pareció favorecer a Ricardo III, cuyo ejército, más numeroso, tenía un carácter nacional decididamente inglés. Pese a estas condiciones y al esfuerzo denodado de Ricardo, la actitud de Enrique Stanley y sus cinco mil hombres decidió la lucha en favor de Tudor.

Shakespeare presenta a Ricardo III en medio de la batalla buscando con furor a su enemigo para matarlo en combate singular. Sin lugar a dudas el último Plantagenet murió como un bravo, y el gran dramaturgo inglés supo hallar la frase adecuada para expresar su rabia impotente: *"My kingdom for a horse"*.

Con esta frase se puede cerrar definitivamente la Edad Media en Inglaterra. Enrique VII de Tudor inició un reinado más racional y una aventura política cuya culminación en el siglo siguiente será el reinado de Isabel de Inglaterra.

Capítulo XIV: *La unidad española*

1. Situación de España a fines del siglo XIII y comienzos del XIV

La obra de la reconquista del suelo español se vio casi terminada a fines del siglo XIII, pero todavía harían falta dos siglos más de luchas para su conclusión definitiva. Esto vendrá como resultado, en primer lugar, de la unidad de España y, en segundo lugar, de la consolidación de todas las fuerzas militares en las manos expertas de los Reyes Católicos.

La España medieval estuvo dividida en muchos reinos, principados y condados que se fueron formando en la misma medida en que las armas cristianas se asentaban en los lugares reconquistados al infiel. El carácter espontáneo de estas formaciones políticas hacen de España un mosaico de poderes donde resulta imposible determinar con precisión su fisonomía institucional. El derecho romano, las tradiciones germánicas y las costumbres ancestrales de los pueblos ibéricos se mezclaban abigarradamente en cada una de las comarcas, puestas ocasionalmente bajo la conducción de un caudillo militar con un título a veces tan fugaz como su mismo gobierno.

"*Es natural, sin embargo* —opina Oliveira Martins—, *que hallándose España constituida anteriormente a la invasión musulmana, como una democracia municipal políticamente regida por una aristocracia de origen germánico, dado el hecho de la desorganización y de la subsiguiente reconstitución, el pueblo tendiera a volver al romanismo municipal y la aristocracia al germanismo aristocrático*" [61].

[61] Oliveira Martins, HISTORIA DE LA CIVILIZACIÓN IBÉRICA, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, pág. 160.

Estas dos corrientes, un tanto lapidariamente puestas en contradicción, explicarán en parte la diversa fortuna de los regímenes que se dieron en la península antes de su unificación definitiva.

La política de los reyes, tanto castellanos como portugueses y aragoneses, tendrá el propósito de afirmar la autoridad del monarca sobre la anárquica floración de las potestades feudales y hallarán en los municipios un fuerte apoyo para su política reconstructiva. Los siglos XIII y XIV no respondieron a este anhelo, claramente expresado en la política legislativa de don Alfonso el Sabio. Durante ellos los reinos ibéricos fueron presa de las luchas intestinas provocadas por los feudales.

Efectivamente, la reconquista fue obra de caudillos que actuaron, la mayor parte de las veces, al margen de una conducción sistemática y centralizadora. Este hecho no sirvió para fortalecer el prestigio de los reyes, ni debilitar la fuerza de los nobles comprometidos en la empresa.

En Castilla la ascensión de la alta nobleza fue incontenible. No así en Portugal y Aragón donde la monarquía, mejor respaldada por el poder de una burguesía creciente, halló vigor para dominar las sublevaciones feudales y dio a sus gobiernos respectivos una solidez perfectamente adecuada para enfrentar la tarea de la futura unificación.

Sin entrar en detalles inadecuados en el marco de una breve síntesis histórica, en Castilla, después de casi cincuenta años de luchas estériles entre diversos señoríos, decreció la fuerza de su vida municipal y con ella disminuyó la actividad comercial e industrial y la ruina total amenazó seriamente el país.

La aparición ocasional de un monarca con sentido político pone momentáneo coto a la anarquía, que vuelve a surgir con renovados bríos en cuanto la inteligencia centralizadora abandona la escena del mundo. Los reinos de Alfonso XI, sobrino de Alfonso el Sabio, y de Pedro, llamado el Cruel o el Justiciero, según el campo de los intereses comprometidos por su acción, fueron dos momentos felices para la unidad del reino de Castilla en la larga noche de sus querellas civiles.

Pedro I tuvo voluntad y decisión pero era hombre de costumbres desarregladas y chocó con los usos de un pueblo muy apegado a las tradiciones cristianas para perdonar los desmanes de su jefe. La nobleza y varias ciudades se levantaron contra él y pusieron a uno de sus hijos bastardos a la cabeza de la rebelión. Enrique de Trastamara reivindicó para sí la corona real. No era hijo legítimo de Pedro, pero los grandes del reino sostuvieron su pretensión y como Carlos V de Francia vio una ocasión oportuna para vengar la afrenta hecha a una princesa de Francia por el veleidoso don Pedro y al mismo tiempo sacar de su país las *compañías* de mercenarios reclutadas por Bertrand du Guesclin en la lucha contra los ingleses, puso sus fuerzas al servicio de la sublevación de Enrique de Trastamara.

Todas estas fuerzas conjugadas le dieron a Enrique el triunfo sobre Pedro el Cruel, a quien mató en singular combate. Subido al trono, Enrique quedó demasiado ligado a los nobles que permitieron su triunfo, y no pudo gobernar como hubiera sido su deseo. Hasta el reinado de Isabel, la corona castellana careció de poder suficiente para sacudirse el yugo de los grandes del reino.

Aragón tuvo otra suerte y en gran parte su éxito se debió al influjo de las provincias de la costa catalana, cuya rica burguesía estaba interesada en sostener la corona y combatir las pretensiones de la nobleza.

Se sumaba a este poderoso factor la pobreza de los feudales aragoneses, dueños en general de campos extensos pero áridos. Esta condición económica los impulsó a ingresar bajo la bandera de los ejércitos reales y buscar fortuna en la suerte de sus armas. La oligarquía comercial catalana apoyó financieramente a la monarquía aragonesa.

El siglo XIV es la época más floreciente del comercio catalán y valenciano. El poder marítimo de estos duros traficantes de las costas españolas se extendió, por el Mediterráneo, hasta Rusia y, cruzando el estrecho de Gibraltar, llegaron con sus mercaderías hasta el Báltico.

La burguesía comercial gobierna los municipios y a través de un régimen corporativo, totalmente en sus ma-

nos, maneja milicias ciudadanas capaces de oponer, detrás de sus murallas, una encomiable resistencia a los ejércitos mercenarios reclutados para reducirlas. La posesión de puertos y de numerosas naves de carga y guerra facilitan la alimentación de los sitiados y hacen larga y costosa una decisión bélica por tierra. Esta seguridad dio a los catalanes y valencianos una libertad en sus procedimientos difícilmente alcanzada por países más expuestos a los desastres de las guerras.

Impregnados de cultura jurídica, estos comerciantes e industriales tienen un criterio contractual en su relación con la monarquía aragonesa.

La muerte de Martín I, acaecida en 1410, dejó la corona de Aragón sin sucesión directa. Fernando de Antequera, infante de Castilla y sobrino del difunto monarca, presenta su candidatura al trono junto con el primo de Martín, el conde de Urgel. El pleito entre los candidatos debió dirimirse por las armas conforme a los usos caballerescos todavía en práctica. Las cortes de Aragón, Cataluña y Valencia se reunieron para examinar los títulos de los candidatos y se decidieron por Fernando de Antequera, no sin establecer las bases de un contrato, compromiso de Caspe, que bien valía una constitución.

Sería ingenuo suponer a la monarquía aragonesa como a un bloque monolítico de poderes centralizados por el trono. Para hablar como Dios manda, ni siquiera era una monarquía en el sentido auténtico de la palabra. José Calmette la compara a una suerte de imperio federal que recuerda un poco la monarquía austrohúngara de antes de la guerra del 14. El rey presidía un conjunto de estados, pero cada uno de éstos guardaba sus usos, sus costumbres y sus leyes propias. De estos estados el más poderoso e importante era el principat de Catalunya.

De los tres reinos españoles en torno a los cuales pudo realizarse la unificación de toda la península, el primero en lograr su propia unidad y el desarrollo completo de sus fuerzas políticas y económicas fue Portugal.

Plantada en el litoral atlántico, la rica irregularidad de sus costas hizo de su población de pescadores una burguesía comercial tan pujante como la catalana, pero abierta hacia mares inexplorados, donde el comercio no tenía tanta oportunidad de expansión. Las naves portuguesas, antes de aventurarse en la explotación de las costas africanas y dar vuelta al cabo de la Buena Esperanza para alcanzar el mar Rojo por el sur, compitieron en el Mediterráneo con naciones mejor ubicadas para el tránsito de sus aguas. El Mare Nostrum que seguía siendo italiano, podía ser catalán o valenciano, pero difícilmente llegaría a ser portugués.

La ausencia de litoral mediterráneo orientó la política portuguesa a buscar una hegemonía dentro de España que le permitiera dominar las costas con puertos sobre el mar latino. Los monarcas portugueses del siglo XIV se apoyaron en las clases medias y combatieron con medidas eficaces el desarrollo de los latifundios. Era un modo de liquidar el feudalismo y lograr la unidad territorial tan laboriosamente conseguida en centurias anteriores.

La revolución portuguesa de 1383-1385 señala la culminación de esta política y el advenimiento al poder de la oligarquía comercial, interesada en el predominio marítimo.

Había estallado a propósito de una cuestión sucesoria y cuando el trono vacante de Portugal fue reclamado por Juan II de Castilla con apoyo de los nobles portugueses, la alta burguesía, bajo la conducción de Álvaro Páez, propuso la corona al hermano del difunto rey, Juan, y con la ayuda de los ingleses infligió a los castellanos una dura derrota en la batalla de Aljubarrota, donde la caballería se hizo trizas contra las trincheras cavadas por la infantería portuguesa.

La victoria decidió dos cosas: la independencia definitiva de Portugal respecto al destino de Castilla y la orientación atlántica del comercio portugués.

2. Hacia la unidad española bajo la conducción aragonesa

Dos factores políticos influyeron poderosamente en la constitución de la unidad española: el advenimiento al trono de Aragón de Juan II y la incrementación de la gue-

rra contra los musulmanes. La presencia de los mahometanos se hizo crítica a lo largo del siglo XV y los pueblos cristianos comenzaron a encontrar intolerable su existencia en el territorio español.

En varias oportunidades hemos señalado los contrastes violentos característicos de estos siglos y el valor ambiguo que tales contrastes tienen en profundidad. La ambigüedad se da esencialmente en las empresas religiosas donde, a la pasión nacida de una fe ardiente, se mezcla el cálculo frío de los traficantes burgueses que esperan suculentas ganancias de la prédica desaforada de la pobreza eclesiástica o, como en el caso español, del esfuerzo de la reconquista.

Cuando se trata de los bienes del clero, el burgués se postula como un sucesor especialmente apto para orientar positivamente la explotación de esos terrenos, tan tontamente entregados a órdenes contemplativas; en el caso de la reconquista, para extenderse sobre los territorios dominados por el infiel. Luces y sombras de una época donde los principios —todavía cristianos— entran en colisión y a veces en extrañas alianzas con la nueva manera de concebir el mundo, inspirada por el espíritu mercantil de la burguesía.

No entraremos en los detalles políticos del reino de Juan II. Señalamos, para ilustrar sobre la mentalidad de la época, la revolución catalana y someramente la incidencia de la política francesa en la formación de la unidad española.

Las relaciones de Juan II de Aragón con el principado catalán se echaron a perder por las malas relaciones entre el rey de Aragón y su hijo, el príncipe Carlos, nacido de un primer matrimonio y cuyas condiciones espirituales y morales no satisfacían a don Juan II.

Cuando el rey Juan se hizo cargo del reino de Aragón, correspondía a su primogénito el principado de Cataluña. Era una antigua costumbre y los catalanes se encargaron de hacerla recordar al rey.

El príncipe Carlos tampoco la había olvidado y pronto reclamó su principado con el apoyo un poco ruidoso

de los catalanes. Juan II no era hombre de perder un negocio serio por causa de un enojo. Aparentó reconciliarse con su hijo mayor y, mientras ponía las manos sobre el reino de Navarra, dejó a los catalanes que recibieran a Carlos con un entusiasmo donde fácilmente se adivinaba la secreta hostilidad alimentada contra el padre.

A pesar de las apariencias, don Juan reservaba a Carlos una sorpresa desagradable. Diez meses después de su entrada triunfal en Cataluña, el príncipe Carlos es convocado en Lérida por don Juan y una vez allí, tomado prisionero. Gran golpe de teatro y profunda consternación en el ánimo catalán.

Repuesto de la primera sorpresa, el principado reaccionó con furia y reclamó violentamente el retorno del príncipe Carlos. Juan II comprendió que había ido demasiado lejos y envió nuevamente su hijo a Barcelona para aplacar el espíritu rebelde de la ciudad.

La situación con respecto al rey había cambiado y no sólo entre la ciudadanía catalana, muy dispuesta a desconfiar del aragonés, sino también en el ánimo del príncipe, que había recibido una impresión demasiado fuerte cuando su padre lo despojó de su libertad. Los franceses aprovecharon las dificultades entre los catalanes y el rey de Aragón para reclamar sus derechos sobre el Rosellón y la Cerdeña y extender sus fronteras sudorientales.

Indudablemente el pobre príncipe Carlos no tenía el temple de su padre; a consecuencia del susto y la decepción murió poco después en la ciudad de Barcelona. Con esta muerte prematura dejó un montón de problemas sin resolver en un ambiente propicio al estallido revolucionario.

La revolución catalana comenzó con una apoteosis póstuma en honor del infortunado Carlos que se convirtío en el *"benaventurat Carles"* y en cuya sepultura se comprobaban milagros y se afilaba el odio fanático contra el rey de Aragón. El culto del *"benaventurat"* culminó con una serie de exigencias legales prácticamente iguales a una declaración de independencia.

José Calmette, al comentar este episodio de la vida catalana, asegura que estaba henchido de espíritu moderno y venía implícita la teoría de *"la libre determinación de los pueblos"* [62].

La *Generalidad* acusó al rey de violar los privilegios del *principat* y los fueros del país. Lo declaró enemigo público y ya completamente al margen de las costumbres feudales proclamó su deposición como señor de Cataluña.

Era demasiado rápido y las condiciones no resultaron tan favorables para un cambio radical. El rey de Francia había apoyado la rebelión catalana para crear algunos problemas al rey de Aragón, pero no por amor a la libertad barcelonesa. Una vez negociada con el aragonés la hipoteca del Rossellón, Francia se sintió dispuesta a colaborar con Juan II en la sofocación de esa inadmisible rebelión.

Barcelona resistió con firmeza, pero entre diplomáticos tan finos como eran los catalanes y el rey de Aragón, las negociaciones duraron el tiempo suficiente para saber que no debían durar más. Se concertó una paz donde Juan II acataba los fueros y privilegios catalanes y Cataluña volvía a su antigua condición de *principat* bajo la dependencia de la corona aragonesa.

Castilla pasaba por un período de intensa baja del poder real. Enrique IV (1454-1474) era la menor dosis de potestad que una monarquía puede tolerar. El sobrenombre de *impotente* parece haberlo gravado como hombre y como gobernante. De sendos matrimonios con Blanca de Navarra y Juana de Portugal tuvo solamente una hija, llamada *la Beltraneja* porque su paternidad era atribuida a don Beltrán de la Cueva, favorito del rey y, al parecer, nada indiferente a la reina.

Juan II de Aragón, perfectamente al tanto de la política castellana y sus tristes vicisitudes, casó a su hijo Fernando con la princesa Isabel de Castilla, hermana de

[62] Joseph Calmette, LA FORMACIÓN DE LA UNIDAD ESPAÑOLA, Barcelona, Caralt, 1949, pág. 60.

Enrique IV y presunta heredera de la corona castellana, después de la muerte del otro hermano don Alfonso.

La candidatura al trono de la Beltraneja fue sostenida por Enrique IV hasta el día de su muerte, acaecida en 1474. Un levantamiento de los nobles trajo por consecuencia la designación de Isabel como soberana. Los reinos de Castilla y Aragón, bajo la doble corona de los esposos, fueron el principio de la unificación de España.

El matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla fue una victoria de la política de Juan II y pronto había de serlo del amor de ambos príncipes. Los reinos de Castilla y Aragón conservaban sus leyes propias y su organización particular de gobierno. Los dos reyes, en todas las circunstancias fundamentales de la vida política, obraron con una unidad de criterios que produjo, inevitablemente, la unificación de todas las Españas.

La coronación de este esfuerzo armonioso fue la toma del último reducto moro en tierras españolas en el año 1492. Fecha memorable porque en ella culmina la reconquista comenzada setecientos años antes y se inicia para España una política de ultramar que la llevaría a la formación del imperio más extenso conocido por los pueblos europeos.

El reino de Granada era la última joya del antiguo esplendor morisco. Su caída fue provocada tanto por la sostenida acción política de los Reyes Católicos, como por la anarquía interna de los divididos príncipes musulmanes. Desde 1359 hasta 1460 la historia del Islam en España es una monótona retahíla de intrigas palaciegas y de querellas sin futuro. El desequilibrio permanente de los estados musulmanes presagian el desmoronamiento. Todavía la civilización árabe dará frutos espléndidos en el campo del arte, pero el impulso religioso que sostuvo la conquista había cedido a la molicie de las costumbres y se había perdido en la búsqueda mezquina de objetivos sin grandeza.

Granada era una ciudad rica y poderosamente fortificada. Con sus doscientos mil habitantes podía ofrecer a los ejércitos católicos una resistencia temible y difícil de vencer. Los sitiadores conocían perfectamente la si-

tuación de la ciudad musulmana y cuando le pusieron sitio construyeron una ciudad entera para proteger las tropas de una larga intemperie y mantener el ánimo de los soldados por mucho tiempo. Isabel de Castilla quiso estar junto a sus soldados y sostenerlos con su presencia el lapso que durare el asedio. El mes de enero de 1492 Granada abrió sus puertas a los reyes españoles.

Contemporánea a la lucha contra los musulmanes fue la expulsión de los judíos. Medida política ampliamente discutida por los historiadores y juzgada desde diversos puntos de mira. Vilipendiada, criticada o alabada, persiste como motivo perenne de discordia entre los que encomian su oportunidad y los que señalan, con idéntica pasión, su inoperancia cruel e indiscreta.

Sin detallar los acontecimientos con que comenzó la lucha de Fernando e Isabel contra los judíos, ni considerar el papel que cupo al tribunal de la Santa Inquisición, señalaré los motivos políticos que tuvieron los reyes para tomar esta drástica medida.

La existencia de judíos falsamente convertidos al cristianismo para medrar en sus filas y sembrar la confusión es un hecho probado. En los tiempos de Fernando e Isabel nadie dudó de su realidad. Los conversos ocupaban cargos de gran responsabilidad en la Iglesia y en el Estado y, lo que es peor, ejercían el control financiero de todo el país.

Escribe Bernáldez, uno de los cronistas de la época: *"Estaban asentados en las mejores ciudades, y en las tierras más gruesas y mejores y todos eran mercaderes y vendedores de alcábalas e rentas de achaques y hacedores de señores, tundidores, sastres, zapateros, curtidores, zurradores, tejedores, especieros, buhoneros, sederos, plateros y de otros semejantes oficios; que ninguno rompía la tierra, ni era labrador, ni carpintero, ni albañil, sino todos buscaban oficios holgados, e de modo de ganar con poco trabajo; era gente muy sotil, y gente que vivía comúnmente de muchos logros e usuras con los cristianos, y en poco tiempo muchos pobres de ellos eran ricos. Eran entre sí muy caritativos los unos con los otros. Aunque pagaban sus tributos a los señores reyes de las tierras*

donde vivían, nunca de ellos venían en mucha necesidad, porque los consejos de los que se llamaban alijamas, suplían por los necesitados. Había entre ellos muy ricos hombres, que tenían muy grandes faciendas y riquezas que valían un cuento y dos cuentos y tres; personas de diez cuentos, donde eran así, como Abraham Señor, que arrendaba la masa de Castilla".

Los peores, en el consenso público, eran los falsos conversos y contra ellos comenzó a nacer una desconfianza que pronto se extendió a todos. Estos conversos habían entroncado con familias de alto linaje y se sentían protegidos por los feudales, en ese momento en lucha contra el auge político de la monarquía.

Los más sinceros de estos conversos fueron los primeros en reaccionar. Veían el peligro, para la unidad religiosa del reino, del perpetuo falseamiento a que estaban sometidos los principios de la fe. Fray Alonso de Espina y el famoso Torquemada fueron de origen judío y los principales promotores de la Inquisición en los reinos de España.

Se cree que cerca de ciento sesenta mil judíos abandonaron España, algunos en las peores condiciones de abandono económico, para no apostatar de su fe. Un historiador católico, W. T. Walsh, escribe al respecto:

"Isabel y Fernando comprendieron que al fin habían librado a sus reinos de la influencia judía haciendo posible una permanente prosperidad; aunque era indudable que obligando a los judíos a bautizarse violaban un principio fundamental del cristianismo, sobre el cual la Iglesia Católica siempre había insistido. Estaban sumamente disgustados contra el papa Alejandro VI, porque recibió en Roma a algunos de los judíos refugiados. Varios de éstos habían sido atacados de peste en los barcos. Los judíos de Roma, temiendo el contagio, ofrecieron al papa una gran cantidad de dinero si les prohibía desembarcar. Alejandro necesitaba ese dinero, pero rehusó indignado el ofrecimiento hecho por los judíos romanos y autorizó a los judíos españoles a desembarcar y los recibió con paternal benevolencia.

"Por esta causa, aunque era un Borgia nacido en España, en su país se referían a él llamándolo desdeñosamente el Marrano" [63].

3. La preponderancia española

Unidos los reinos españoles bajo la monarquía de Fernando e Isabel, se abrieron para la nación las vías marítimas del océano Atlántico donde habían sido precedidos por los marinos portugueses. Al mismo tiempo se presentó la posibilidad de extender al continente europeo la influencia de una política exterior dominante. En esta faena política Fernando tuvo la oportunidad de probar su sutileza frente a verdaderos maestros en el arte del disimulo como Luis XI de Francia, su sucesora Anne de Beaujeu y algunos príncipes italianos hechos para servir de modelo a Maquiavelo. Por suerte para la política exterior de Fernando, el hijo de Luis XV, Carlos VIII, heredó el gusto por las andanzas caballerescas de sus antepasados y, con el deseo de ofrecerse un teatro digno de sus futuras hazañas guerreras, abandonó el Rosellón a las armas españolas y puso sus ojos en Italia, donde cosechó vanos laureles militares y efectivos fracasos políticos.

El retorno a España de las provincias catalanas más o menos retenidas por Luis XI fue un triunfo resonante de la diplomacia de Fernando y un lamentable abandono, por parte de Francia, de la política de fronteras naturales iniciada con éxito por el difunto monarca.

Portugal, bajo la inspiración de Enrique el Navegante (1394-1460), había recorrido las costas africanas y durante el reinado de Juan II, Juan Jerez de Covilhao dio la vuelta a todo el continente africano y penetró por el sur en el mar Rojo. Vasco de Gama completará el periplo de Covilhao y llegará hasta las Indias.

Terminaba el siglo XV cuando Cabral descubrió las costas del Brasil y abrió para Portugal las puertas de un

[63] W. T. Walsh, Isabel la cruzada, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1945, págs. 172-173.

enorme imperio donde había de entrar en áspera competencia con los dominios pertenecientes a la corona de Castilla.

Los viajes de Cristóbal Colón iniciaron la definitiva conquista del continente americano y el océano Atlántico se convirtió en una suerte de Mare Nostrum de las armadas ibéricas. Estas conquistas tuvieron resonante repercusión en España y Portugal. Mientras la pequeña nación, cuya gloria cantara Camoens, se enriquecía con el comercio oriental, España lograba en Occidente un indiscutido predominio político.

La tendencia unificadora de los Reyes Católicos se hizo sentir de manera particular en los instrumentos militares de su política internacional. El ejército español se convirtió en modelo. La infantería alcanzó una organización y una disciplina encomiable y pasó a ser el arma decisiva en las guerras de la época.

La unidad fundamental de la infantería española fue el tercio, dividido en doce, trece o quince compañías comandadas por un capitán. Estos tercios españoles, dirigidos por Gonzalo de Córdoba, probarán su temple excepcional en las guerras de Nápoles contra los franceses y en las batallas del Milanesado. Todo el siglo XVI sufrió la dura hegemonía de estas tropas y quedará, culturalmente, gravado por el sello del espíritu español.

Las tendencias modernas, con su claro sentido de la organización racional de la vida política y de las fuerzas militares, se unieron armoniosamente con el espíritu tradicional de la cristiandad: *"Con una energía audaz, se luchaba por la supremacía en este mundo y al mismo tiempo se cultivaba un profundo idealismo religioso y se servía con entusiasmo a la Iglesia. Iglesia y civilización no aparecían contrapuestas y una síntesis feliz de realismo e idealismo favorecía la vida espiritual de la nación y engendraba la edad de oro de la literatura y el arte españoles, cuando el momento culminante de la plenitud política hubo pasado"* [64].

[64] Gustave Schnürer, L'Église et la civilisation au Moyen Âge, París, Payot, 1938, T. III, pág. 567.

En este equilibrio de energía y conducta, los Reyes Católicos cumplieron un papel de importancia decisiva. La expulsión de moros y judíos los forzó a depurar las costumbres de la Iglesia y a animar el celo de los cristianos por una vida religiosa más intensa. Isabel se preocupó, personalmente, de elegir sus colaboradores eclesiáticos y tuvo en su confesor, Jiménez de Cisneros, el fiel albacea de su fervor reformista.

Simple monje franciscano, Jiménez ascendió todos los peldaños de la jerarquía apostólica sin perder la austera sencillez de sus costumbres conventuales. Fundó la Universidad de Alcalá, antigua Complutum, con cuarenta y dos cátedras para las lenguas antiguas, retórica, filosofía y matemáticas. Bajo su orden fue editada la famosa BIBLIA poliglota de Complutum, verdadera hazaña de erudición que ponía los estudios religiosos en el nivel más alto de la época.

Esta faena no hubiera sido posible si la unificación de los reinos españoles no se hubiera realizado conforme a un criterio capaz de resistir la presión de elementos temperamentales tan distintos y violentos.

La verdadera obra de los Reyes Católicos reside en la armoniosa conjunción de las disposiciones políticas tomadas para realizar la unidad. En este sentido colaboró con los esfuerzos del monarca, la restauración del derecho romano y la vivacidad de los elementos populares que dominaban los municipios. Las resistencias feudales, aristocráticas y oligárquicas, fueron vencidas en provecho de la centralización, pero se respetó los fueros comunales y se admitió la persistencia de una auténtica democracia municipal. De este respaldo popular se sacó fuerza para la expulsión de los moros y para el sometimiento de la nobleza.

El derecho romano dio a la soberanía un carácter colectivo y terminó para siempre con el particularismo personal de las monarquías feudales. La razón de Estado aparece en un contexto que Maquiavelo posiblemente no desaprobaría, pero que nada tenía de ofensivo para la ética tradicional. Los reyes católicos sintieron con vigor el carácter misional de su potestad, pero al mismo tiempo

se sintieron responsables de la administración de un dominio social del que no podían disponer a su arbitrio.

Esta idea era nueva y no se encuentra desarrollada de manera explícita en los círculos intelectuales de los siglos XIV y XV. *"Por grande que sea nuestro saber* —escribe Oliveira Martins—, *por verdaderas que sean nuestras ideas, nunca podremos hacerlas pasar de nuestro espíritu al espíritu colectivo, si éste no está previamente dispuesto a recibirlas; para que la idea de soberanía llegase al momento actual, fue menester que primero se desprendiera de la idea de propiedad de la jurisprudencia feudal, mediante la restauración de la idea que la antigüedad tuvo del principado".*

El papel representado por los Reyes Católicos en este trasvasamiento de ideas medievales a las modernas fue porque sirvieron de puente de unión o, mejor dicho, porque en ellos la razón de "Estado" moderna, se equilibró con la visión más concreta de la soberanía propia de la época medieval.

Capítulo XV: *Progreso del individualismo económico al fin de la Edad Media*

1. Características de la economía medieval

El orden imperante en la sociedad cristiana de Occidente durante los siglos X, XI, XII y XIII, con toda la movilidad que un examen prolijo puede descubrir, tiende a restringir la economía al uso del consumidor. El intermediario fue reducido prácticamente a muy poca cosa y la relación con el productor fue todo lo directa que podía ser. Los cuadros locales del sistema productivo fueron severamente rígidos y el espíritu de la libre iniciativa económica no tuvo un florecimiento importante en la clausura de esta modalidad.

Con todo, la época designada arbitrariamente como medieval no tiene la fijeza hierática de una sociedad arcaica. La gran movilidad militar del feudalismo influyó poderosamente en la economía, y a un régimen de servidumbre fundado en la adhesión del campesino a la gleba nativa sucedió en el siglo XII un fuerte impulso de manumisiones que produjo una notable alteración en las situaciones sociales y económicas del campesinado. Las ciudades comenzaron a poblarse y los centros urbanos se convirtieron a su vez en núcleos de una activa vida económica.

La legislación de las ciudades se esfuerza en mantener esa actividad en los límites prescriptos por los principios morales impartidos por la Iglesia. *"El ideal que ella se asigna* —escribe Pirenne—, *y que logra, es combatir la vida cara y establecer para cada producto el justo precio, esto es, el precio mínimo"*[65].

[65] Henri Pirenne, *Le consommateur au Moyen Âge*, HISTOIRE ÉCONOMIQUE DE L'OCCIDENT MÉDIÉVAL, Desclée de Brouwer, 1951, pág. 532.

El mismo autor nos informa sobre el carácter radical asumido por los organismos del gobierno para alcanzar este propósito: la supresión del intermediario. Mediante una reglamentación bastante complicada logró un objetivo muy simple: poner en contacto al cliente con su proveedor y combatir con denuedo toda tentativa de monopolio y acaparamiento de productos.

El mercado es el lugar donde los villanos se surten y se abre una vez por semana en los distintos lugares de la ciudad señalados para el caso. La comuna fija el horario y los paisanos son invitados a concurrir con sus mercancías. Se les prohíbe bajo penas severas aceptar propuestas hechas por probables acaparadores o entrar en regateos sobre precios con los clientes. Las autoridades de la comuna fijan el precio conforme a lo que consideran justo y los clientes compran directamente lo que precisan para el consumo de una semana. No hay precios de favor, ni ventas a destajo; todas las transacciones se efectúan en público ante la vigilancia de los mismos interesados.

Cuando los compradores comunes se han provisto, les toca el turno a los que mercan con el resto. *"Se comprende fácilmente* —añade Pirenne— *que tal estado de cosas haya reducido al mínimo los beneficios comerciales y la explotación del consumidor"* [66].

Los modernos estudiosos de los sistemas económicos han visto en esta situación la insuficiencia definitiva de la Iglesia Católica y han pensado, quizá obedeciendo a un razonamiento analógico, que así como el catolicismo inspiró una economía de consumo, la doctrina protestante de la predestinación defendida por Calvino estimuló una concepción de la economía favorable al régimen capitalista.

Amintore Fanfani en su conocido libro sobre la influencia de la religión en los sistemas económicos considera conveniente volver a la posición de Toniolo *"quien había afirmado que los orígenes de la dirección individualista en materia económica se remontan a las primeras*

[66] Ibídem, pág. 533.

manifestaciones del espíritu renacentista y por consiguiente se habían revelado en un mundo que no había sufrido todavía las predicaciones protestantes".

Esta opinión del profesor italiano es corroborada, en parte, por las investigaciones de Pirenne que ve en el desarrollo de la economía misma la causa eficiente de sus propias transformaciones. Sin aceptar en toda su latitud la idea del ilustre historiador belga, admitimos algunas de sus observaciones porque vienen conformadas por una atenta observación de los hechos.

La mitad del siglo XV ve cerrada la ruta de Asia por las conquistas turcas en el Mediterráneo oriental y este estado de cosas creado por la toma de Constantinopla, obligará a los pueblos europeos a buscar su equilibrio económico en la dirección del Atlántico. *"El Mediterráneo goza de ser la gran arteria comercial que había sido desde la antigüedad: los pueblos establecidos en sus orillas pierden insensiblemente el monopolio de hecho favorecido por las circunstancias. Una revolución se prepara, de la que todavía no se puede entrever nada más que los primeros síntomas"* [67].

El mismo autor en un artículo que provocó una larga polémica: *Mahomet et Charlemagne*, había sostenido que el cierre de la cuenca del Mediterráneo por las huestes del profeta había contribuido a la clausura agrícola de la economía carolingia. En esta oportunidad las consecuencias eran totalmente contrarias, pues idéntica causa producía un efecto económico distinto: el nacimiento de la economía capitalista.

Es indudable, para cualquiera que no haya perdido el hábito de las cosas humanas, que en uno y otro caso el espíritu del hombre de Occidente recibió el impacto con una disposición muy distinta; y en este estado de ánimo incide, de una manera decisiva, la nueva preferencia valorativa de la burguesía comercial.

Llama la atención del estudioso de los comienzos del siglo XV *"la difusión creciente del comercio capita-*

[67] Henri Pirenne, LES NOUVELLES TENDANCES ÉCONOMIQUES DES XIV ET XV SIÈCLES, ibídem, pág. 407.

lista" en dos importantes centros políticos del sur y del norte de Europa: Venecia y Brujas. Los italianos tienen el mérito de haber sido los pioneros del sistema, pero pronto fueron seguidos por los alemanes del sur que al poco tiempo pudieron competir con sus maestros en las mismas tierras de Italia. Los Hompys de Ravensburgo fundaron una compañía comercial que tuvo sucursales en Génova, Milán, Barcelona, Zaragoza, Lyon, Marsella, Brujas, Amberes, Ginebra, Colonia y Nuremburg. Por el este se extendieron hasta Viena y Pest. "*Tal organización* —comenta Pirenne— *un siglo antes hubiera sido posible sólo en Italia. Pero los conocimientos técnicos que exige de sus jefes y de su personal, así como los medios de correspondencia que supone, se han expandido por todas partes y obren carrera al espíritu de empresa*"[68].

Es un hecho; pero este espíritu de empresa encuentra por todos lados las vallas impuestas por las minuciosas reglamentaciones de las corporaciones de oficio, terriblemente celosas de sus monopolios y que oponen a la iniciativa individualista del capitalismo comercial y financiero sus solidaridades colectivas.

La Edad Media se prolonga en estas organizaciones del trabajo más como traba e impedimento de celo económico que como rechazo del nuevo espíritu. La lucha contra los poderes feudales de las nuevas monarquías también auspician el auge del capitalismo, aunque sometiéndolo a las exigencias de las necesidades políticas. Es fácil en este tiempo, a un hombre emprendedor, hacer una fortuna a la sombra de la política expansionista de los reyes, pero no es nada difícil perder todo lo adquirido en cuanto el poder del dinero pone en peligro el valor de la soberanía real; los reyes han sido celosos vigilantes de las fortunas privadas y las han favorecido en tanto no se oponían con sus intereses a sus propios proyectos.

Jacques Coeur, nacido en Bourges en 1395, fue financiero de Carlos VII y uno de sus acuñadores de moneda. La especulación con los metales preciosos, para quien no estaba muy trabado por escrúpulos religiosos, era una

[68] Ibídem, pág. 409.

oportunidad única para amasar riquezas. Jacques Coeur puso en esta faena toda su energía y su ingenio. Exportaba plata a Oriente y traía oro. Con los recursos acumulados se convirtió en el banquero de la corte. Por desdicha sus clientes eran personajes poderosos y cuando las deudas contraídas con el usurero alcanzaron cifras millonarias, se unieron para perderlo. Confiscadas sus propiedades huyó a Chio donde murió en 1456. El sucesor de Carlos VII, Luis XI, reivindicó su memoria, pero no devolvió lo que había pasado al poder de la corona.

Importa retener este dato porque es signo de una situación muy generalizada y que explica la temprana pugna entre los detentores del poder económico y el esfuerzo de las monarquías nacionales. No se trata, por supuesto, de una lucha inexorable entre dos fuerzas contradictorias. Nada impide un entendimiento armónico, pero en tanto los reyes bregan por una supremacía de la acción política los hombres de dinero ven sacrificados sus intereses en aras de un espíritu de grandeza no siempre favorable al crecimiento de las fortunas.

Una espiritualidad centrada exclusivamente en lo económico no ha nacido todavía o por lo menos no ha tomado una conciencia clara de sus preferencias valorativas capaz de volcarse en una filosofía de la vida, pero el espíritu mercantilista alimenta la esperanza de hacer valer sus puestas a un mundo aparentemente poco dispuesto a progresar en el terreno de la producción de riquezas.

2. Nacimiento del mercantilismo

René Gonnard comparaba la doctrina mercantilista con la filosofía del Renacimiento y hallaba que ambas corrientes de pensamiento se oponían a la economía medieval y a la escolástica. El autor de la magnífica HISTORIAS DE LAS DOCTRINAS ECONÓMICAS veía con agudeza el parentezco entre una y otra actividad, haciéndolas depender de idénticas actitudes espirituales. Sin lugar a dudas la filosofía del Renacimiento es hija dilecta del individualismo que, en otro terreno y mediando distintos

propósitos valorativos, dio nacimiento al mercantilismo económico. No obstante esta fuente común de energía espiritual, la filosofía renacentista, por lo menos en su modalidad italiana, no responde aún a un sentido de la vida predominantemente económico.

"El primer capitalista —escribe Gonnard—, *el que manejó el dinero, el que lanzó a la circulación el dinero para encontrar más dinero —final del proceso económico capitalista— y volver a empezar indefinidamente la misma operación; el que, en una palabra, se dedicó a la persecución del «lucrum in infinitum» fue el comerciante"* [69].

Mal considerado comercialmente hasta el siglo XIII, comienza a surgir como una fuerza considerable en las comunas italianas y a rivalizar con los propietarios señoriales en la conducción de la sociedad. *"Las artes pecuniarias se tomaron el desquite de su prolongado descrédito, subordinándose a ellas las artes «posesivas». Se iba francamente a buscar la riqueza por la riqueza, a emplear el dinero, no como un simple intermediario de los cambios, sino como un capital"* [70].

La armonía, tan difícilmente lograda, del todo medieval se desarticula y cada una de las partes de su orgánico conjunto comienza a crecer en detrimento de la unidad. La política no reconoce el valor del espíritu que la subordina a la misión de la Iglesia. El arte deja de ser la expresión del mundo cristiano y busca convertirse en manifestación de la audacia genial y solitaria. La economía se destaca también de su participación en el orden y asume la orientación de la vida de ciertos hombres transformándose en un fín. La religión misma parece buscar refugio en la intimidad y deja de ser un esfuerzo solidario y dialogante para convertirse en un monólogo interior del alma solitaria con Dios.

El siglo XIV asiste al auge de este primer capitalismo y ve crecer la prosperidad entre los comerciantes y al mismo tiempo las primeras protestas sociales. En todas

[69] René Gonnard, HISTORIA DE LAS DOCTRINAS ECONÓMICAS, Madrid, Aguilar, 1956, págs. 49-50.
[70] Ibídem, págs. 49-50.

ellas arde el deseo de librarse de las ataduras de un orden que constriñe la individualidad y la obliga a obedecer la dura ley del conjunto. El reclamo de las antiguas libertades feudales viene renovado por los privilegios de las nuevas clases y tiene un acento que no conoció en sus mejores épocas. Los grandes señores se rebelan contra los reyes, y los nuevos ricos de las ciudades comerciales contra los antiguos señores. La monarquía nacional crecerá en medio de estas reyertas y se proyectará como la única defensa de los intereses populares frente a la anarquía de los poderosos.

El mercantilismo se desarrolla un tanto al margen de los comercios locales, pues éstos, como señala Pirenne, permanecen todavía mucho tiempo sometidos a las reglas minuciosas de las corporaciones de oficios, en cambio el gran comercio escapa a su férula y campea por los fueros de un desarrollo avasallante. Es la época de los grandes banqueros florentinos: tanto los Peruzzi, como los Bardi y los Médicis extienden sus redes económicas a todos los países del Occidente cristiano.

La avaricia es un viejo vicio que los hombres han conocido a lo largo de toda la historia y muy probablemente en todas las latitudes, pero la avidez de ganancia que funda el espíritu capitalista no tiene nada que ver con la clásica avaricia. No se trata de amontonar riquezas en una actitud de mezquino temor ante las incertidumbres de la fortuna, sino de jugar un juego lleno de riesgos con el propósito de lograr poder y ganancias. *"Muchas de estas fortunas, demasiado rápidamente adquiridas y frecuentemente por medios poco limpios, cayeron muchas veces en la ruina y otras en una condena judicial. Pero ilustran de manera notable el desarrollo del capitalismo... Es evidente que en la persecución de la riqueza, los nuevos ricos no se hacen problema con la moral tradicional. La ruptura entre las enseñanzas de la teología y las nuevas prácticas es terminante. Imposible armonizar la condenación de la usura, la doctrina del justo precio, con el amor a la ganancia, con la avaricia y las especulaciones financieras"* [71].

[71] Henri Pirenne, op. cit., pág. 410.

Los historiadores de la economía destacan las características innovadoras de los centros comerciales que durante los siglos XIV y XV se abren sobre el Atlántico a verdaderas citas internacionales. Las principales innovaciones consisten en una renuncia sistemática a todas las trabas de orden moral que pudieran tener las libres transacciones del comercio ultramarino. El puerto de Amberes se convierte en un emporio de las más finas complicaciones del comercio internacional y desde 1460 los Países Bajos, verdadera vanguardia del proceso, conocen la primera bolsa internacional establecida en Europa.

3. El trabajo industrial al fin de la Edad Media

Frente a la internalización creciente del comercio, los grupos artesanales se sintieron obligados a proteger sus privilegios y exclusividades. Las corporaciones se cerraron en sí mismas y se hizo más difícil el acceso de nuevos integrantes. En cada ciudad la industria es el patrimonio de un grupo hereditario de patrones y la maestría se convierte en un privilegio de clase. Las viejas reglamentaciones declinaron en beneficio de una modalidad que entregaba el monopolio de una determinada industria a un grupo de artesanos que trabajaban para su propio beneficio cuando no se convertía en una fuerza política capaz de tener en sus manos el gobierno de la ciudad.

El acceso al gobierno permitió a los patrones extender su dominio monopolizador sobre otras ciudades y comenzó entre las villas dedicadas a una misma producción una competencia desleal, de mercado libre, que traerá como consecuencia inmediata la miseria o el enfeudamiento de los artesanos más pobres a los más ricos.

¿Qué podían hacer los centros industriales más chicos? *"Nada podía impedir a los comerciantes comprar los géneros de las pequeñas ciudades si en ellas encontraban ventajas. Para salir del paso, esas villas productoras debieron modificar la técnica industrial, bajar los salarios de los artesanos o aumentar el número de las horas de trabajo para competir con las más grandes. Pero*

ninguna de estas cosas se podía hacer sin tropezar con las prácticas ancestrales que se oponían a ello. El proteccionismo fue la salida fácil e inmediata, aunque a la larga probó su esterilidad al chocar con los sistemas más modernos de producción.

"Fatalmente y en la creencia de poder retener la prosperidad que se les escapaba fueron reducidos a acantonarse en un exclusivismo o si se quiere en un proteccionismo anacrónico y oponer al derecho común su derecho particular. En sus ultranzas los habitantes de Ipres compararán su ciudad con Roma y Constantinopla y reivindicarán para ella las prerrogativas que le valían su administración más perfeccionada y sus artesanos más diestros que aquellas de las ciudades secundarias".

La evolución política de los diferentes países que componen el abigarrado mosaico occidental hace que esta evolución no se cumpla en todas partes con las mismas características y con idénticos resultados. Las incidencias de las monarquías absolutas en España y Francia tuvieron sobre el proceso capitalista repercusiones diferentes que en los Países Bajos y en Inglaterra. La luchas sociales y religiosas y las necesidades impuestas por las guerras continentales aceleraron o retuvieron el proceso y esto sin que tales acontecimientos aparezcan conectados con el fenómeno del capitalismo en la relación de una causa con su efecto.

4. El espíritu capitalista

En una visión del mundo comandada por la vocación metafísica del hombre, los bienes económicos estaban incluidos entre los útiles y constituían todas aquellas cosas que necesita el hombre para asegurar su subsistencia física. En otras palabras, eran medios y no fines. A partir del nacimiento del mercantilismo estos medios van paulatinamente polarizando la actividad de los hombres y adquiriendo en la perspectiva axiológica del mundo moderno, la modalidad de un fin, cuando no del más importante y decisivo de los fines.

Pero la actividad económica no sólo se ocupa de proveer al hombre con todo cuanto precisa para su alimentación, su atuendo y su defensa contra las inclemencias del tiempo, sino que también afecta sus obras más desinteresadas y espirituales. La construcción de una Iglesia, la edición de un libro teológico, la creación de una obra de arte, el arreglo estético de la vivienda o el propio cuerpo, requieren el uso de una serie de medios cuya producción está encomendada a una labor directamente inscripta entre las actividades económicas. Esta situación de base y fundamento de cuanto el hombre puede realizar en las múltiples faenas de su vida da a lo económico una universalidad tanto más vasta y peligrosa, cuanto más fácil resulta irrumpir en la tarea que promueve, invirtiendo el orden de las prelacías axiológicas y convirtiéndose en instancia decisiva.

En esta conversión de la relación entre los medios económicos y los fines religiosos, estéticos, políticos o sapienciales, reside el aspecto realmente pervertido del espíritu capitalista. Mientras el capitalismo es un simple instrumento de la producción de riquezas se limita a un mejor aprovechamiento de las energías naturales para la conservación de la vida y la promoción de las actividades espirituales, y surge en la vida del hombre occidental como un vasto impulso de fuerza creadora capaz de transformar la realidad natural en una habitación a la medida del hombre. Desgraciadamente tenemos una tendencia indestructible a embriagarnos con nuestra propia plétora; y cuando han sido satisfechas las necesidades primordiales de la vida, comienzan a nacer otras que lo son menos pero que despiertan nuestros apetitos y los incitan a movernos para su obtención. La actividad económica es una de esas que parecen alimentarse de su propia hambre; y esto por dos razones muy poderosas: porque satisface una amplísima gama de concupiscencias y da a la pereza espiritual un propósito aparentemente loable para distenderse a sus anchas. El hombre entregado a los negocios pierde el sentido edificador del recogimiento y confunde el ocio con la haraganería y el movimiento espacial con el trabajo interior.

La tarea económica habitual se escinde en dos aspectos complementarios: la producción y el consumo, y ambos conforman las dos vertientes de la mentalidad económica totalmente volcada a la satisfacción de ambos factores.

El hombre significativo de la Edad Media estaba íntimamente movido por el apetito del absoluto y tanto la tarea de consumir como la de producir bienes tenían un lugar modesto en ese movimiento ascensional del alma llamada a la bienaventuranza eterna. El hombre moderno se perfila, en su relieve más distinguido, con una energía volcada al dominio de la realidad mundana. La naturaleza es el campo donde ejerce su sentido francamente utilitario y trata de extraer de ella el máximo de beneficios con el menor esfuerzo posible. Un saber que no se traduzca en resultados rápidamente utilizables le parece el colmo de las vanidades y tratará, con todos los medios a su alcance, de dar pábulo a las ciencias aptas para convertirse en una técnica de dominio.

Esta visión económica de la realidad tardará varios siglos en suplantar la concepción católica del mundo y aunque los siglos XIV y XV ven aparecer los pioneros de esta espiritualidad, todavía no han entrado en el proceso por el cual sus cultores dieron una explicación filosófica de su disposición anímica.

Este otoño medieval no ofrece todavía un predominio decisivo de la mentalidad económica. Lo que caracteriza la espiritualidad de la época es más bien la descomposición de la estructura totalitaria de la Edad Media. Al desvincularse del orden religioso, la economía pierde su lugar en el conjunto armónico de las actividades y comienza a gozar de una autonomía en su desarrollo que nunca tuvo con anterioridad. Lo mismo pasa con la política, con el arte, con las ciencias y hasta con la religión misma. Se independizan y crean una suerte de ámbito propio que por un cierto tiempo les permitirá creer en la efectividad de su soberanía, sin advertir que se está preparando la peor de las tiranías, la que viene de lo bajo y nace precisamente de su entroncamiento con las exigencias materiales de lo económico. Cuando los crite-

rios inspirados en la economía esclavicen el arte, prostituyan la política, instrumentalicen la ciencia y se conviertan en un remedo de religión, el ciclo completo de la ciudad moderna se habrá cerrado en la cárcel totalitaria donde reinan las divinidades Producción y Consumo.

Los sociólogos que como Weber y Sombart se propusieron examinar las causas del capitalismo estudiaron con particular atención las relaciones entre este fenómeno económico y la religión. Como era lógico suponer, dada la casi contemporaneidad de ambos movimientos, vieron en el protestantismo y particularmente en la doctrina calvinista de la predestinación, una de las causas más inmediatas del triunfo de la espiritualidad capitalista. Sin rechazar terminantemente la opinión de estos pensadores, repetimos lo anticipado en párrafos anteriores: el espíritu capitalista había aparecido en Occidente antes que se diera el fenómeno protestante con su particular incidencia en el desarrollo posterior de la mentalidad económica.

La crisis de desintegración de la Edad Media comienza antes de la Reforma y esta última es sólo una prolongación de una situación espiritual incoada en el seno de la Iglesia por los espirituales franciscanos y dentro de un contexto todavía ortodoxo por la mística de Meister Eckhardt. Todos estos movimientos sienten como un rechazo por todo lo que en la existencia humana tiene relación inmediata con nuestra condición carnal. El franciscanismo, porque sueña con liberar la Iglesia de las necesidades económicas, desata la utopía de una Iglesia carismática que concluirá siendo subjetiva y personal, para terminar en la nada de un simple sentimiento provocado por la nostalgia de Dios en el creyente. La mística de Meister Eckhardt acentuará el carácter irreductible de nuestra ignorancia metafísica y al alejar a Dios del conocimiento lo alejará también de nuestros asuntos. Una Iglesia según los ángeles y un absoluto colindante con la nada total dejan en el espíritu un vacío de autoridad perfectamente adecuado para el asalto de todas las concupiscencias.

¿Pero por qué precisamente el desarrollo de la libido económica? Una respuesta que diera satisfacción a la pregunta con la hondura y precisión de una etiología bien señalada escapa a mi entendimiento. Me conformaré en esta ocasión con indicar muy someramente algunos signos esclarecedores.

A la alta espiritualidad de la Edad Media no podía suceder, de buenas a primeras, el hundimiento de la ciudad cristiana en la bestialidad de la lascivia carnal. La tentación debía venir del espíritu y bajo el atuendo de una forma más depurada de la relación espiritual del hombre con Dios y con el mundo. Se trata en primer lugar de romper el encanto sacramental de las viejas fórmulas piadosas, para descubrir las leyes de un universo a través de las cuales Dios revelaba su verdadera naturaleza. ¿No había dado Dios al hombre la tierra para que la conociera y la poseyera? ¿Por qué no ejercer el conocimiento con ese doble propósito y abandonar los reclamos de una revelación que prolongaba inútilmente el sometimiento del hombre a la obsoleta autoridad de los dogmas? Pero conocer para dominar es la tarea propia de lo económico en su sentido más alto y universal. Por el sesgo de esta tentación poética, penetraba en el espíritu la vieja insinuación de la serpiente: ¡Seréis como dioses!

Los avatares del mundo moderno en su intento de construir la ciudad del hombre sobre fundamentos exclusivamente naturales nos aleccionarán sobre el desarrollo del espíritu económico y sobre su ineptitud radical para dar una respuesta adecuada a la pregunta por el sentido de nuestra vida.

La economía está en el fundamento de todo lo que es *primum vivere*... y de aquí la posibilidad de invadir parasitariamente todas las esferas del espíritu introduciendo en ellas sus propios cánones valorativos. Es inútil que se nos susurre la independencia de la actividad económica y el respeto decoroso que las leyes del mercado sienten por la política, el arte, la religión o la ciencia. Cuando la ley de la oferta y la demanda se libra de toda regulación moral y religiosa, el arte, la moral, la ciencia, la política y la religión comienzan a plegarse al paso impuesto por la nueva señora y sus conclusiones terminan

midiéndose según apreciaciones impuestas por el mercado.

Si se define la actividad económica como la acción destinada a la producción de bienes de consumo, se llamará espíritu económico a la actitud interior del hombre que corresponde a esa actividad. Ese espíritu se convertirá en algo decisivo cuando esa actividad pase también a ser decisiva.

Escribía Amintore Fanfani que existían reglas morales que consideraban lícitos o ilícitos ciertos medios para enriquecerse y que estas mismas reglas establecían las medidas justas de lo adquirible. El espíritu capitalista se inicia cuando, dentro de los medios considerados lícitos, no se reconoce límites al enriquecimiento, ni obligaciones sociales a la fortuna.

5. Capitalismo, corporaciones

El espíritu de empresa y el individualismo económico encuentran en el otoño de la Edad Media la doble oposición de la Iglesia y las corporaciones. La primera porque ve en ese espíritu una actitud que desafía las enseñanzas del EVANGELIO y las segundas porque sienten amenazados sus propios privilegios económicos. Los estatutos de las ciudades industriales, la mayor parte de las veces inspirados en los intereses corporativos, defienden los oficios de la avidez capitalista imponiendo una serie de restricciones con el propósito de evitar la supremacía del comercio. El mercader de géneros no debe traficar en lanas, para impedir operaciones que puedan influir en los precios y en los salarios. La Iglesia prohíbe la usura, los monopolios y cualquier especulación capaz de provocar alteraciones en los justos precios. Pirenne nota que estas intervenciones se hacen cada vez más frecuentes a partir del siglo XIII y testimonian por la frecuencia de los abusos y la inocuidad de los procedimientos.

A mediados de ese siglo y cada vez con más fuerza los centros manufactureros se especializan y al mismo tiempo lo hacen las diferentes ramas comerciales. Estas actividades provocan rápidos cambios en las fortunas, pero los nuevos ricos tratan de imitar a las viejas aristocracias y en cuanto han modificado el *status* adquieren propiedades territoriales y se convierten en aristócratas. Esta situación explica la enorme movilidad social de la época, porque inmediatamente el vacío dejado por los tránsfugas del comercio es llenado por otros con mejor apetito y más audaces.

La influencia de estos advenedizos se hace sentir en la dureza de sus exigencias financieras. Nada satisface su codicia y llevan los excesos de la presión económica hasta provocar la reacción de las clases más castigadas. Los siglos XIV y XV conocieron en Flandes, Inglaterra, norte de Francia y en algunas comunas italianas el flagelo de las guerras sociales.

Henri Pirenne nos provee con los nombres de algunos de estos financieros que deben la ganancia de una gran fortuna al juego combinado de las circunstancias, la falta total de escrúpulos morales y una audacia a toda prueba servida por una inteligencia superior. Guillermo Servat de Cahors (1280-1320) nos revela la historia de un hombre que habiendo partido de la nada acumuló en pocos años una fortuna tal que le permitió convertirse en acreedor de los reyes de Inglaterra y Noruega.

Pero esta nueva corriente de capitalistas formada en las empresas industriales. corredores de comercio y financieros, más individualistas e inescrupulosos que sus antecesores de las ligas y corporaciones *pecuniativas*, es a su vez desplazada por los descubrimientos geográficos hechos por los portugueses y españoles que trasladan el comercio del Atlántico desde las ciudades hanseáticas hacia Lisboa, Amberes y algunos puertos españoles. La fuerte presión de las monarquías de España, Francia e Inglaterra pondrá su férula política sobre el crecimiento anárquico de las finanzas y procurará que el dinero amasado por los especuladores sirva a los designios del rey.

La partida entre los poderes políticos y financieros no fue corta ni simple, aliados a veces y enemigos otras, el juego de sus intrigas está en el fondo de todos los acontecimientos políticos de la Edad Moderna y desem-

bocan en el triunfo del capitalismo hacia fines del siglo XVIII.

Pero para ese tiempo, la Edad Media ha concluido casi definitivamente y la concepción económica del mundo ha impuesto su vigencia en todas las sociedades de la época imponiendo como clases dirigentes a sus modelos más representativos. Los obstáculos religiosos que todavía pueden quedar son combatidos en el doble terreno del pensamiento y la acción. La vida pública es exaltada en función del espíritu de iniciativa individualista y el progreso técnico se convierte en el objetivo primordial de la organización de los estudios.

Capítulo XVI: *François Villon y el fin de la Edad Media*

1. La madre, el huérfano y el canónigo

Para dar remate a este cuadro del otoño medieval podíamos haber elegido un representante de la espiritualidad cristiana de mayor jerarquía intelectual que Villon, pero me ha parecido que el poeta francés reunía en su inquietante personalidad todos los ingredientes culturales de ese particular período histórico. Indudablemente era un vagabundo y con toda seguridad un ladrón profesional, el único del mundo medieval que ha dejado una huella indeleble en la literatura.

Pero al mismo tiempo se advierte en él un desenfreno de siervo liberado unido a los dolores morales de un cura atraído por la vida disipada. Ambos aspectos psicológicos alcanzan una expresión literaria egregia, al ser manejados por un conocedor eximio de las letras contemporáneas y de los clásicos latinos. Es imposible conocer a Villon sin una constante apelación a la sociedad de su época.

La historia de Villon, que escapa al prontuario policial y a los últimos años de un posible penitente, pertenece a la literatura. Nacido en París, cerca de Pontoise en las proximidades de 1431 vino al mundo en uno de los momentos más terribles de la trajinada historia de Francia. Los ingleses, con la complicidad del clero adscripto al partido borgoñón, habían quemado a Juana de Arco: El poeta la recuerda en su *Ballade des dames du temps jadis:*

> *"Et Jeanne la bonne lorraine*
> *qu'Anglais brûlèrent à Rouen".*

Durante su niñez la guerra de los Cien Años desolaba con sus crueldades las castigadas tierras de Francia. La antigua capital del reino pasaba de una mano a otra sin que la tregua de un gobierno auténtico pusiera fin a sus penurias. El hambre, las pestes y la miseria eran el pan de cada día, y la muerte una compañera cotidiana que se complacía en recordar a los hombres la fragilidad de su existencia.

Este fondo de desolación y truculencias se percibe a lo largo de toda la obra del pobre estudiante Villon, pero no basta para justificar sus desatinos, como él mismo lo intenta, no sin astucia, con el propósito de presentarse como una víctima de las circunstancias.

"Nécessité fait gens méprendre
et faim saillir le loup du bois".

Huérfano de padre desde muy niño, su madre se vio obligada a recurrir a la bondad de un tío, canónigo de estado, maistre Guillaume Villon, que los protegió y compartió con ellos los escasos recursos de su capellanía de Saint Bénoit Bestourné. Villon recuerda en su gran testamento la posibilidad mal aprovechada en su loca juventud:

"Hé! Dieu, si j'eusse étudié
au temps de ma jeunesse folle
et à bonnes moeurs dédié,
je eusse maison et couche molle".

Un huérfano, una madre humilde y cariñosa, gran devota de Nuestra Señora y un modesto sacerdote entregado a sus estudios y sus devociones. Afuera, la ciudad esquilmada por la guerra y la peste, con sus mendigos y sus cuadrillas de antiguos soldados buscando entre las ruinas y los detritus del arroyo algo con qué saciar su hambre. El canónigo y la madre también pasaban las suyas y es probable que el niño haya merodeado más de una vez por los mercados para conseguir un trozo de repollo o alguna hortaliza desdeñada para echar a la olla.

Se habituó a vagar por las calles del viejo París y a entrar en contacto con una población donde se mezclaban todas las condiciones, con una retentiva extraordinaria para percibir los detalles ridículos y tenebrosos de ese mundo suburbano. Su imaginación se pobló con el lenguaje y los ruidos de la urbe y cuando comienza a escribir sabrá mezclar el argot parisién y el léxico universitario con graciosa ironía.

En la antigua casa de Saint Benoit quedaba el capellán aferrado a sus rezos, sublime y ridículo en su devoción generosa, y la pobre madre, fiel a la Reina del Cielo, a quien Francois inmortalizará en una balada hecha a su pedido:

"Dame du ciel, régente terrienne,
Emperière des infernaux palus,
recevez moi, votre humable chrétienne
que comprise sois entre vos élus".

El canónigo hubiera deseado encauzar a su sobrino por los senderos de la carrera eclesiástica y de no haber tropezado con el sino callejero de este hijo de las reyertas y las tabernas mal afamadas hubiese logrado su propósito. François era muy inteligente y asimilaba con rapidez las enseñanzas de la escuela, pero su índole burlona lo inclinaba a tomar las cosas por el lado cómico y explotaba sus conocimientos en lo que podían servir a su gusto por la farsa.

Para felicidad de las letras francesas el mal viento que lo arrastraba como a una hoja muerta, según la expresión de su sofisticado émulo del siglo XIX, Paul Verlaine, encontró el sendero de la poesía y se sublimó en una de las obras más altas de su lírica. El espíritu burlón y al mismo tiempo meditativo y tierno de François, tuvo para con su protector dos recuerdos que expresan dos aspectos muy distintos de sus sentimientos. Uno aparece en el *Lais* o pequeño testamento al despedirse de París para ir a Anger con el lírico pretexto de curarse de un amor desdichado; pero en verdad para despojar de sus escudos a un cofrade de maese Guillaume, quien le deja

el honor muy discutible de su tienda y su pabellón. En versos posteriores del *Gran testamento* afirma que fue para él *"algo más que su padre"* y le reconoce con agradecimiento su ternura casi maternal.

Contradicción aparente y en estrecha dependencia de los dos movimientos constantes de su carácter: la burla maliciosa frente a la seriedad infantil del canónigo y el arrepentimiento, siempre algo tardío, de una consideración posterior.

2. Un estudiante del siglo XV

Entró en la universidad muy joven y gracias al renombre de su tío obtuvo muy rápidamente su licencia como maestro en artes.

Las primeras letras las hizo en el Colegio de Foaurre donde las clases comenzaban a las seis de la mañana en sus aulas anchas y casi desiertas, con sus pisos de piedra tapizados de paja para que tomaran asiento los alumnos y un púlpito al frente, desde el cual el profesor dictaba sus lecciones sentado en un austero banco de madera. Las ventanas no tenían vidrios y el frío viento del amanecer entraba por todas partes y helaba los dedos de los muchachos sobre los apuntes y hacía bailar la lumbre de las teas.

En invierno la temperatura era tremenda y a los olores de los cuerpos se mezclaban el relente agrio de la paja húmeda y del barro traído por los suecos y las botas de los colegiales. El maestro acentuaba sus lecciones con oportunos punterazos y el golpe de la férula sobre los dedos entumecidos hacía sentir el precio de la gramática. Villon fue pronto famoso entre los compañeros. La vena satírica de su inspiración poética supo hallar el camino de la alegría en esa sórdida atmósfera de saber y miseria. Como era sobrino de un canónigo gozó de algunas ventajas y en el comienzo de su carrera supo aprovecharlas bien. Tenía dónde vivir y podía encontrar las lecturas exigidas en la biblioteca de maistre Guillaume Villon sin necesidad de alquilar libros o pagar copistas.

Como por su condición frecuentaba más a los alumnos pobres que a los ricos, conoció los famosos pensionados donde vivían los becarios y debió divertirse lo suyo ayudando a violar las reglas monásticas de esos establecimientos. En ellos estaba prohibido hacer entrar perros o mujeres, pero probablemente unos y otras entrarían a su turno para romper la rutina de los castos estudios.

La vida estudiantil de esa época ofrecía a un espíritu como el de Francois todas las variedades sociales que su gusto por la diversidad y la aventura podía desear. En ellas se rozaban ricos y pobres, nobles y pecheros, burgueses procedentes de las esferas comerciales y truhanes provenientes de todas partes. Había clérigos vagabundos, sacerdotes perdidos y aspirantes a santos. Muchachas de género alegre como *la grosse Margot* o la *belle Heaulmiére* o esa otra llamada *Isabeaux* con la que se entretenía Villon cuando tuvo su desgraciado duelo con Felipe Sermoise. Todo este mundo abigarrado se mezclaba en los callejones llenos de barro, entre los olores a orín de caballos y el aroma de los figones con sus muestras de pollos *à la brochette*.

Muchos estudiantes ganaban sus vidas haciendo de mandaderos en las casas de comercio o sirviendo de preceptores a jóvenes ricos. Otros mendigaban su sustento por las calles de París o en los atrios de las numerosas iglesias. Esta situación no les impedía, en cuanto pisaban las aulas, ceder a las tentaciones de la época y sentirse dueños de genealogías capaces de competir con las de los más grandes señores. François debió sentir más de una vez la vanidad de un sueño semejante. Corre la leyenda que en cierta oportunidad preguntó a su tío si entre sus antepasados no habría algún noble venido a menos. Maistre Villon debió sonreir con la pregunta del joven, pero perfectamente sobrio respecto a los orgullos genealógicos, convenció a François de la ineptitud de alimentar esas imaginaciones, trayéndolo a la realidad de sus pobres orígenes.

La universidad ofrecía un cambio en el *status* social y dentro de una sociedad donde la nobleza se contaba

por la excelencia de los antepasados, era lógico que el aspirante a notario, o canónigo, o médico, buscara buenos antecedentes a su futura profesión.

El cine americano, con esa absoluta falta de respeto por la realidad histórica que lo caracteriza, ha hecho de Villon una suerte de bandolero romántico en uso generoso de una larga espada y una amplia capa. Adminículos que el poeta nunca tuvo y que reemplazó para protegerse de la *morte saison* y de los malos encuentros con una daga y una pañoleta tejida por su madre con lana de alguna prenda vieja del canónigo.

Cuánto tiempo soportó François la disciplina de los estudios universitarios, no se sabe con precisión. En 1451 era maestro en artes y la fecha es indicio claro de su contracción a los libros y de su obediencia a los buenos consejos del canónigo, pero por esa misma época se deja llevar por su humor vagabundo y anda por la ciudad en compañía de algunos malos estudiantes y de otros personajes con fama bien adquirida de notorios rufianes. De sus primeros pasos data su renombre de poeta chancero y coautor de travesuras humorísticas como el robo de la famosa piedra llamada *Pet au Diable*. Probablemente era una insignia cuyo nombre indicaba la calle a la que pertenecía; no sé si por alguna razón histórica o por la naturaleza particular de su construcción, era codiciada por los estudiantes y, por lo visto, fuertemente apreciada por la familia burguesa cuyo portal adornaba. Villon con una pandilla de muchachos la sacó de su lugar y la trasladó en triunfo al barrio de Saint-Hilaire donde vivían sus amigos. Allí fue recibida en una ceremonia grotesca, con gran diversión del vecindario.

A quien la farsa no le causó ninguna gracia fue a la dueña de la piedra, viuda de un notario del rey, maese Gérad de Bruyères y, por lo que luego aconteció, dama muy poco dispuesta a que su propiedad sirviera al placer de los estudiantes. Presentó sus quejas a la justicia y un piquete de arqueros entró en los dominios del barrio de Saint-Hilaire y tomó la piedra insignia para volverla a su lugar de origen.

La intervención policial causó un tumulto mayúsculo y los jóvenes latinistas, apoyados por todos los habitantes de esa zona y algunos malandrines sin oficio en busca de algaradas propicias a las depresiones, se trasladaron en pleno hasta la casa de la viuda de Bruyères y recuperaron el ídolo. El barrio de Saint-Hilaire en pleno festejó el triunfo de la buena causa con una formidable parranda a los pies de la piedra.

Por inclinación temperamental y un gusto hacia la vida irregular que iba en aumento, Villon participó en otras hazañas menos inocentes y entró en contacto con la hez de ese mundo de malos clérigos, de rufianes y rateros de poca monta. Citado a comparecer ante el preboste de la ciudad monsieur Robert d'Estouteville para dar cuenta de sus desórdenes, François con su desenfado y simpatía habituales conquistó al funcionario dedicándole una balada en la que se refería a su reciente casamiento. Es aquella que comienza con esos dos versos tan justamente elegidos por la frescura de su inspiración:

"Au point du jour, que l'épervier s'ébat,
Mu de plaisir et par noble coutume . . .".

La balada encierra en su primera estrofa el acróstico de *Ambroise* que era el nombre de la amada de Robert d'Estouteville. Es la primera vez que se libra de mayor castigo por la gracia de la poesía. Villon usará el mismo recurso en cuanto la ocasión lo exija y siempre hallará entre la nobleza y el clero un entendimiento francés bien dispuesto a festejar su ingenio y a perdonar, en aras de la poesía, las fechorías del poeta.

3. Aventuras de un ladrón profesional

Hay en la vida de François Villon la leyenda de un desencuentro amoroso, cuyo triste desenlace ha servido a sus laudadores para dorar la historia de este muchacho perdido. Enamorado de Catalina de Vaucelles se vio alejado de ella por la violenta intervención de la dueña del

Pet tu Diable, que nunca perdonó la osadía del joven estudiante y que no contenta con sacar a Catalina de París para sustraerla al cortejo de Villon le hizo propinar al pobre François una formidable paliza por cuatro malandrines dedicados a esos menesteres.

Algunos críticos suponen que *El pequeño testamento* canta en sus primeras estrofas el despecho de esos amores contrariados, pero otros, menos sensibles a los aspectos románticos del estro de Villon, atribuyen el lamento a su gusto satírico por las formas convencionales de la poesía lírica de su época. Leyéndolo, sin gran conocimiento de su vida, las estrofas dedicadas a lamentar el amor perdido tienen un tufillo a broma que inclina a pensar en la verdad de la segunda opinión.

Villon no da la impresión de ser un tránsfuga del orden burgués caído en el arroyo por la mediación de un suceso desgraciado, es un hijo auténtico de las callejas sórdidas, de los tugurios mal alumbrados y de ese hambre feroz que se transmite de generación en generación en los pobladores de las suburras. Basta recordar el comienzo de su carrera criminal para apreciar todo el horror de su vida lamentable. Verlaine fue un burgués encanallado y Francis Carco, uno de los mejores biógrafos de Villon e historiador penetrante de los bajos barrios parisienses, un gran burgués aficionado a curiosear la vida de los pícaros, pero Villon fue un verdadero miserable, un producto cabal de la resaca ciudadana, que por la gracia de su genio y la misericordia de nuestra Señora, pudo escapar al sino de una existencia marcada para siempre por el delito.

El cinco de junio de 1455 hacia las nueve de la noche estaba Villon en compañía de una muchacha de género alegre llamada Isabel, cuando fue interpelado groseramente por un mal sacerdote llamado Felipe Sermoise. De los insultos se pasó a los hechos y salieron a relucir sendas dagas con la que ambos se hirieron mutuamente, Villon debió recurrir a un barbero para que le vendase una herida en el labio y Sermoise fue llevado al hospital con una puñalada en el ano.

Felipe Sermoise murió como consecuencia de su pelea con Villon y aunque perdonó a su heridor asumiendo sobre sí la responsabilidad de la reyerta, nuestro François , temeroso del rigor de la justicia, se escapó de París.

Seguir la huella de Villon en este primer destierro es tarea de erudito. Si estuvo en Bourg-la-Reine en caza de un barbero o vivió en Anjou, es difícil decirlo. Un pasaje del *Testamento* hace referencia al barbero de Bourg-la-Reine y a una abadesa de costumbres poco monacales llamada Huguette du Hamel, con la que Villon tuvo relaciones más que cordiales. De esa época data, probablemente, su ingreso a la *Coquille*, famosa banda de asaltantes y ladrones afanosamente perseguida por la justicia del rey. Esta corporación de delincuentes protegía a los suyos y Villon debe haberse acogido a sus cuidados para paliar las penurias del destierro.

Hacia fines de 1456 estaba nuevamente en París y dispuesto a escribir el *lais* o pequeño testamento. El tiempo era muy frío e invitaba a las veladas cerca del fuego. Viendo arder los tizones en la chimenea, tomó la pluma y comenzó un largo poema donde se despedía de París para visitar Angers con el pretexto de curarse de sus reales o fingidas desventuras amorosas. La existencia de ciertos indiscretos documentos policiales revelan la preparación de un robo en la capital de Anjou y la mención de esa *dame*:

"Qui m'a été félonne et dure".

Parece un simple pretexto poético para no ser menos que otros rimadores llorones de su tiempo. En sus versos deja sus imaginarias riquezas y sus reales miserias a un montón de personajes traídos a cuento por las exigencias burlonas del tema.

No sabemos lo que sucedió de inmediato, pero unos meses más tarde se tuvo conocimiento de un asalto con fractura y violencia producido en el rico colegio de Navarra.

Uno de los cómplices, charlatán empedernido y gran bebedor de vino ante los ojos de Dios, reveló todo el

asunto a un cura que supo desatarle la lengua con unos vasos oportunos. Por él se supo que el robo al colegio de Navarra había sido realizado por Colin des Cayeux, por un religioso llamado Damp Nicolás, por alguien que respondía al apodo de Petit Jean y por el maestro François Villon.

El papel desempeñado por el informante, Guy Tabarie, fue poco expuesto y por lo tanto recibió como pago sólo diez escudos. El resentimiento provocado por su magro botín dio pábulo a su indiscreción y contó también que Villon había partido en dirección a Angers con el propósito de conocer la verdadera situación económica de un fraile amigo de su tío a quien se lo hacía dueño de quinientos o seiscientos escudos. A su retorno proyectaba, en compañía de sus cómplices, desvalijar a ese sacerdote.

La justicia del rey era lenta; pasó todo un año después de la declaración de Guy Tabarie a su ocasional confidente y de la denuncia formal hecha ante las autoridades por este último, para que la policía detuviera a Tabarie. Interrogado sobre el suceso Guy Tabarie guardó silencio, pero sometido a la tortura del caballete soltó todo lo que sabía y cargó sobre Villon el peso de la culpa.

Convicto de homicidio, acusado de robo con violación y fractura, sospechoso de pertenecer a la *Coquille*, Villon decidió permanecer fuera de París y se limitó a soñar con un futuro retorno a la ciudad, lejos de esas campiñas tan cantadas por los poetas bucólicos, pero de las que abominaba con todo su corazón mientras iba dejando sobre las zarzas pedazos de su piel.

La pretensión de seguir sus pasos conforme con los itinerarios ocasionalmente indicados en sus obras es un poco vana. Sabemos que estuvo en Blois y en la corte del príncipe poeta Charles de Orleans. En la ciudad liberada por Santa Juana pasó unos meses en un fétido calabozo sometido a la tortura del agua hasta quedar con el vientre como un odre. El nacimiento de Marie d'Orleans, hija del príncipe, fue ocasión de una amnistía para los presos que, por alguna razón, merecieron la misericordia del gobierno. Villon era poeta y Charles de Orleans lo sabía y aunque formado en un estilo muy artificioso apreciaba la calidad de la obra de Villon. El 19 de diciembre de 1457 vio nuevamente el sol y después de agradecer al santo nombre de María que tan favorable le había sido siempre, desapareció de Orleans sin dejar más rastro que algunos versos en las manos de su salvador. La causa de su prisión en la ciudad de Orleans debe haber sido grave pues según su propia confesión en versos le correspondía la pena de muerte.

En el año 1461 se encuentra nuevamente preso en la ciudad de Meung y, cosa extraña en François Villon, no acepta su suerte con la sumisión y el sentimiento de culpabilidad habituales. Se rebela y protesta pidiendo a Dios cuenta de la injusticia cometida contra él por el obispo de Meung, Thibaut d'Auxigny. Supongo que la causa no era de gran importancia, dadas las costumbres de François y que recibió un trato demasiado severo por asunto de poca monta. En esta oportunidad el perdón vino del mismo rey de Francia, Luis XI y Villon lo recuerda en el *Gran testamento* donde dice:

"Ecrit l'ai l'an soixante et un,
que le bon roi me délivra.
de la dure prison de Meung
et que vie me recouvra . . .".

De nuevo en París no tarda en ser alojado en los calabozos del Chatelet para purgar el asalto al colegio de Navarra. El canónigo Villon pudo librarlo mediante el pago de una buena multa y François se sintió vivir al respirar el aire de las viejas calles de su amada ciudad.

Pero la suerte no quería abandonarlo sin hacerle probar el infortunio hasta las heces. Comprometido en una riña callejera donde fue herido de daga un pasante de notario, fue encarcelado otra vez y condenado a muerte de horca. François apeló al parlamento y mientras esperaba el resultado de su pedido escribió el famoso cuarteto donde se burla, con atroz ironía, de su pobre destino de paria:

"Je suis François, dont il me poise,
né de Paris emprès Pontoise,

et de la corde d'une toise,
sçaura mon col que mon cul poise".

Pero otra vez tuvo suerte y el parlamento hizo lugar a su pedido y cambió la pena de muerte por un destierro por diez años de la villa de París. Esta vez se fue sin dejar rastros.

A ciencia cierta no se sabe más nada de Villon. Una tradición recogida por Rabelais nos dice que pasó sus últimos años en Saint Maixent en Poitou bajo la protección del abad de ese lugar. Y el capítulo XIII del cuarto libro de Pantagruel afirma que allí, para entretener al pueblo, se dio en representar la Pasión en la lengua de la región.

4. Villon y el otoño medieval

La crítica literaria ha examinado con lupa los temas y las fuentes medievales en la poesía de François Villon. Faena tediosa pero imprescindible para ubicar a nuestro poeta en las corrientes literarias de su tiempo. De este trabajo minucioso y lento llevado a término por prolijos especialistas surge clara la intrépida originalidad de Villon.

Sin lugar a dudas se inspiró en una temática transitada hasta el agotamiento por poetas anteriores y, como todos ellos, rindió culto a muchos de los lugares comunes más concurridos de su tiempo. Pero en cuanto abandona el trato convencional del tópico impuesto por el uso de las buenas letras, un soplo de vigorosa frescura sacude las viejas muletillas y hace entrar la vida real o la muerte verdadera, en versos, que según Klaeber Haedens, alcanzan por momentos, una perfección absoluta.

Pero Villon interesa también como testigo de su tiempo y aunque no fue un cronista como Froissart, ni un historiador ocasional como sù coetáneo Commynes, la mirada que arroja sobre el mundo refleja tres aspectos de la sociedad medieval, imprescindibles para conocer con profundidad la decadencia de la Ciudad Cristiana.

En primer lugar, un realismo descarnado, duro y cruel, en donde confluyen dos sentimientos aparentemente contrapuestos: el deseo inmenso de vivir ancha y poderosamente y el horror inspirado por nuestra situación de caducidad y miseria. Es difícil saber cual de estos dos sentimientos prevalece sobre el otro, pero ambos siguen el ritmo de la vitalidad del poeta. A la juventud alocada y envuelta en las delicias de la carne:

"Corps féminin, qui tant es tendre,
Poli, souef, si précieux . . . ".

sucede la edad del desencanto que trae la experiencia de la enfermedad y la muerte:

"Quiconque meurt a douleur
Telle qu'il perd vent et haleine
Son fiel se crève sur son coeur,
Puis sue, Dieu sait quelle sueur".

En segundo lugar, expresa una visión desencantada de los ideales trovadores sobre el amor cortés. Este hijo de los arrabales no ha visto más que prostitutas explotadas por rufianes sórdidos y luego convertidas en viejas alcahuetas llenas de harapos y miseria.

Por último, otro par de sentimientos donde se conjugan el temor al vacío dejado por la muerte con una humilde confianza en la divina misericordia.

El deseo de vivir lo llevó lejos de los libros a buscar aventuras por las calles de París, llenas de vagabundos, prostitutas y rateros. Las aspiraciones de su fantasía debieron chocar contra esa realidad sórdida y brutal. Si en sus sueños escolares, cuando preguntaba al canónigo Villon por su genealogía, se imaginó envuelto en aventuras llenas de colorido y movidas peripecias, la realidad lo colocó en medio de las truhanerías de una banda de hampones sacudidos por resentimientos y apetitos groseros. Si alguna vez pensó en la mujer con la intención de hallar un amor limpio, conoció las formas más canallas

de la lujuria crapulosa en los burdeles donde se acostumbró a pernoctar en compañía de rameras y delincuentes. De los prostíbulos extrajo la experiencia que le sirve para describir la vida de los rufianes y esa lenta degradación de la belleza femenina tal como aparece en su balada *Les regrets de la belle Heaulmière*.

Cuando habla del amor lo hace en el tono convencional de la vieja poesía trovadoresca, pero no disimula la buarla íntima que lo anima y lo hace reír groseramente de todos esos idealismos de alcoba.

La complejidad de François Villon no debe ser exagerada. Nació en una época complicada y con un rico temperamento para dar pábulo a todas las pasiones de su fuerte ánimo. Creció en una situación difícil y su clara inteligencia, su imaginación viva y jocunda, su gusto innato por las bromas y su indigencia crónica, lo predispusieron para saltar rápidamente los cercos de las convenciones y hacer una ética a su medida, donde no hallara vallas para la satisfacción inmediata de sus deseos.

Durante su juventud alocada todos estos malos impulsos se dieron maña para vencer la floja resistencia de su educación cristiana, pero ese trasfondo persistía en medio de las farsas, groserías y procacidades de su inspiración poética, porque de pronto lo detenía el sonido de una campana que tocaba el ángelus y se ponía a rezar para dar salida al pedido de su corazón:

"Finalement, en écrivant,
ce soir, seulet, étant en bonne,
dictant ces lais et décrivant,
j'ouis la cloche de Sorbonne,
qui toujours a neuf heures sonne
le salut que l'Ange prédit;
si suspendis et y mis bonne
por prier comme le coeur dit".

Se trata, indudablemente, de una persistencia, muy pronto apagada por el ruido del mundo y la locura que lo arrastra por el camino del pecado. Pero lejos de desa-

parecer, este sentimiento crece con los años y las amarguras de sus desdichas. Villon descubrirá su conciencia y tratará de justificarse buscando excusas que él mismo rechaza, hasta que la presión de los años —apenas tenía treinta pero estaba quebrantado en su salud y en su espíritu— lo hacen caer de rodillas implorando la misericordia de Dios.

Recuerda los años de estudio y lamenta su propia culpabilidad en sus miserias y caídas. Este estado de alma le inspira una composición donde el corazón discute con el cuerpo y esgrimen argumentos nacidos de sus propias contradicciones.

Villon ha encontrado su conciencia y su vieja alma de siervo cristiano lo alcanza *nel mezzo del cammin* de la vida y le inspira esos sentimientos lúgubres y desolados llenos de una tristeza infinita que aparece alimentada, como dice Klaeber Haedens, con el corazón mismo del invierno.

Es la voz del niño Villon perdido en la oscuridad del siglo y que busca a su madre en los portales de las antiguas iglesias. No razona más, ni trata de justificar sus pecados, se pone de rodillas y llora humildemente confiando en la misericordia de Dios para con el pecador arrepentido.

"Prince Jésus, qui sur tous as maistrie,
garde qu'Enfer n'ait de nous seugneurie:
a lui n'avons que faire ni que souldre.
hommes, ici n'a point de moquerie;
maiz priez Dieu que tous nous veuille absoudre".

Se ha discutido mucho sobre la psicología de Villon y se ha examinado con fino escalpelo la coherencia íntima de sus sentimientos, pues en una misma obra como el *Testamento* aparece en franco contraste la socarronería callejera del pícaro y el profundo arrepentimiento del penitente, como si ambos estados de ánimo se hubieran dado al mismo tiempo. Es opinión de algunos críticos que el *Gran testamento*, como muchas iglesias medievales,

ha sido realizado en diferentes épocas y bajo diversas inspiraciones. Esto explica la diferencia de sus estilos y la variedad de sus emociones. Al mismo tiempo brega por la coherencia íntima de un alma que pasó del pecado alegremente consentido, pero conocido como pecado, al arrepentimiento y la penitencia.

Índice

BIBLIOTECA DICTIO

1. EL NUEVO GOBIERNO DE SANCHO - *Leonardo Castellani*
   Sección Letras
2. VOCACIÓN DE ESCRITOR - *Hugo Wast*
   Sección Letras
3. EL VERDADERO ALBERDI - *Juan Pablo Oliver*
   Sección Historia
4. CAMPERAS - *Leonardo Castellani*
   Sección Letras
5. CRISTO ¿VUELVE O NO VUELVE? - *Leonardo Castellani*
   Sección Religión
6. ESTUDIO SOBRE LA SOBERANÍA - *Joseph de Maistre*
   Sección Política
7. EL EVANGELIO DE JESUCRISTO - *Leonardo Castellani*
   Sección Religión
8. REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA - *Edmund Burke*
   Sección Política
9. OPÚSCULOS (Tomo I) - *Santo Tomás de Aquino*
   Sección Filosofía. Edición bilingüe
10. EL APOKALYPSIS DE SAN JUAN - *Leonardo Castellani*
    Sección Religión
11. LA HISTORIA QUE HE VIVIDO - *Carlos Ibarguren*
    Sección Historia

12. Los judíos - *Hilaire Belloc*
Sección Política

13. Historia del folklore argentino - *Juan Alfonso Carrizo*
Sección Letras

14. San Martín íntimo - *Carlos Ibarguren*
Sección Historia

15. El cristianismo en los cantares populares - *Juan Alfonso Carrizo*
Sección Letras

16. Así se hizo América - *Vicente D. Sierra*
Sección Historia

17. La política, cenicienta del espíritu - *Julio Irazusta*
Sección Política

18. Nuestra tradición histórica - *Federico Ibarguren*
Sección Historia

19. Las canciones de Militis - *Leonardo Castellani*
Sección Política

20. Seis ensayos y tres cartas - *Leonardo Castellani*
Sección Letras

21. Actores y espectadores - *Julio Irazusta*
Sección Letras

22. Martita Ofelia y otros cuentos de fantasmas - *Leonardo Castellani*
Sección Letras

23. Catilina - *Ernesto Palacio*
Sección Política

24. Las muertes del padre Metri - *Leonardo Castellani*
Sección Letras

25. El libro de las oraciones - *Leonardo Castellani*
Sección Letras

26. Historias del Norte Bravo - *Leonardo Castellani*
Sección Letras

27. Loor de Nuestra Señora la Virgen del Valle y otros libros de poesías - *Juan Oscar Ponferrada*
Sección Letras

28. Vida de don Gabriel García Moreno - *Manuel Gálvez*
Sección Historia

29. La restauración de la propiedad - *Hilaire Belloc*
Sección Economía

30. Los papeles de Benjamín Benavides - *Leonardo Castellani*
Sección Religión

31. Gobernantes, caudillos y escritores - *Julio Irazusta*
Sección Historia

32. Formación de la Ciudad Cristiana - *Rubén Calderón Bouchet*
Sección Política

33. Apogeo de la Ciudad Cristiana - *Rubén Calderón Bouchet*
Sección Política

34. Decadencia de la Ciudad Cristiana - *Rubén Calderón Bouchet*
Sección Política

35. El puerto de Buenos Aires, empresa estatal - *Bartolomé Mitre*
Sección Historia

36. Políticos y literarios de mundo anglosajón - *Julio Irazusta*
Sección Letras

37. Vida de Sarmiento (Tomo I) - *Manuel Gálvez*
Sección Historia

38. Vida de Sarmiento (Tomo II) - *Manuel Gálvez*
Sección Historia

39. El sentido misional de la conquista de América - *Vicente D. Sierra*
Sección Historia

40. Historia de las ideas políticas en Argentina - *Vicente D. Sierra*
Sección Política